Ae. VIII. 71-74.

Januar 1849
aus Breners-Bibl.

3 Theil 4 bde
7 f 30 x

Th. ap.
o.
41
1

Joh. Bapt. Aulinger sc. A. V.

P. Beda Mayrs
Benedictiners zum heiligen Kreuze in Donauwerd

Vertheidigung

der

natürlichen, chriſtlichen, und katholiſchen

Religion.

Nach den Bedürfniſſen unſrer Zeiten.

Erſter Theil.

Vertheidigung der natürlichen, und Einleitung in die geoffenbarte Religion.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Augsburg,
bey Matthäus Riegers ſel. Söhnen.

1787.

Dem

Hochwürdigen,

Hochwohlgebohrnen Herrn,

HERRN

Romuald

des berühmten Reichsſtiftes, und Gotteshauſes
Ochſenhauſen

würdigſt regierenden Abbte,

des Hochanſehnlichen Schwäbiſchen Prälatencollegiums
Director,

der Oberſchwäbiſchen Benedictinercongregation
Viſitator ꝛc. ꝛc.

Meinem gnädigen Gönner
und Herrn.

Hochwürdig,

Hochwohlgebohrner,

Gnädiger Herr!

Wenn die von Euer Hochwürden und Gnaden unſerm geſammten Kloſter ſowohl, als mir beſonders erwieſenen Ehren, und Gnaden mich auch nicht verbänden, ein geringes Denkmaal der Erkenntlichkeit und des unſterblichen Dankes Hochdenſelben zu errichten; ſo würde doch Dero weltbekannte Neigung für alles, was Religion, und Wiſſenſchaften befördern kann, mir das Vertrauen eingeflößet haben, den Schutz eines ſo hohen Gönners für ein Werkchen zu erflehen, das, ſo gering es an ſich ſeyn mag, doch die gute Abſicht hat, das Beſte der Religion zu befördern.

Hingeriſſen von ſo vielen koſtbaren Anſtalten für alle Arten der Wiſſenſchaften, welche Hochdieſelben in dem Reichsſtifte Ochſenhauſen bisher getroffen, und die ich ſchon öfters zu bewundern die Gelegenheit hatte, unterfange ich mich, Euer Hochwürden, und Gnaden dieſe Arbeit unterthänigſt zu wiedmen, nicht als wenn ich ſie der Aufmerkſamkeit eines ſo hohen Gönners beſonders wichtig achtete, ſondern weil ich verſichert bin, daß Hochdenſelben jede Bemühung für die Religion, ſollte ſie auch den redlichen Abſichten des Unternehmers nicht vollkommen entſprechen, doch immer willkommen iſt.

Geruhen Euer Hochwürden und Gnaden alſo dieſes Zeichen meines Dankes, und mei=

meiner vollkommenſten Ehrfurcht gnädig an-
zunehmen, und zu fernern hohen Gnaden mich
empfohlen zu halten

Euer Hochwürden, und Gnaden
Meines gnädigen Herrn

unterthänigſten Diener
P. Beda Mayr.

APPROBATIO.

Præſens Opus, cujus titulus: Vertheidigung der natürlichen, chriſtlichen, und katholiſchen Religion, per P. R. D. P. Bedam Mayr Benedictinum ad S. Crucem Werdeæ editum, eoquod apprime orthodoxum ſit, ſolida ad confutandos hujus ſæculi Incredulos principia ſuppeditet, & inſigni eruditione præſtet, typo, ac commendatione publica digniſſimum cenſeo.

Auguſtæ Vindelicorum die 29 Maji Anno 1787.

Joan. Nep. August. Ungelter de Deissenh. Epiſc. Pellenſ. Eccl. Cath. Aug. ſummus Præpoſ. Eminentiſſimi ac Sereniſſimi Elect. Archiepiſc. Trevir. Princ. & Epiſcopi Aug. Vices gerens, Confer. Miniſter. Vic. in Pontif. & Spirit. generalis.

mppria.

Jos. Ant. Steiner, SS. Theol. Doctor, Eminentiſſ. ac Sereniſſ. Elect. Archiepiſc. Trevir. Epiſcopi Auguſtani Conſiliarius Eccleſ. Major Pœnitentiarius, Conſiſtorii Aſſeſſor, Viſitator generalis, ad inſign. Colleg. S. Mauritii Canonicus, & librorum Cenſor.

Vor=

Vorrede.

Verfloſſenes Jahr ließ ich unter der Aufſchrift: **Entwurf eines Religionscollegiums nach den Bedürfniſſen unſrer Zeiten**, einen Plan auf anderthalb Bogen abdrucken, nach welchem ich eine **Vertheidigung der natürlichen, chriſtlichen, und katholiſchen Religion** zu ſchreiben gedachte. Bis aber das Werk ſelbſt zu Stand käme, ſollte jener Entwurf jungen Studirenden bey öffentlichen Vorleſungen über die Religion nur zum Leitfaden, und zu einer kurzen Ueberſicht deſſen, was ſie ausführlicher hören würden, dienen. Nun iſt aber der erſte Theil dieſer Vertheidigung ganz ausgearbeitet, und die zween übrigen werden in Zeit einer Jahrsfriſt gewiß auch fertig ſeyn. Ich halte es alſo für Pflicht, meinen Leſern zu ſagen: **was**, **wie**, und **warum**, und **für wen** ich ſchreibe.

Die **katholiſche Religion** hat ihre Gegner an allen, die nicht in ihrer Gemeinſchaft ſtehen, und, was unſre Zeiten näher betrifft, ſonderlich an den

Pro-

Proteſtanten. Ich glaube es gefunden zu haben, daß dieſe ſowohl zur Zeit ihrer erſten Trennung von uns ſich eine ganz falſche Vorſtellung von der katholiſchen Religion gemacht haben, als auch jetzt noch machen. Ich ſchließe das aus den **Einwürfen**, die ſie uns entgegenſetzen, und welche nur ſelten, ſehr ſelten unſre Lehren ſelbſt, wohl aber meiſtentheils eine gewiſſe Einkleidung derſelben betreffen, die ihnen einige unſrer Theologen zu geben für gut gefunden haben. **Sie vermiſchen Kirchenlehre mit Schullehre.** Ich ſchließe es aus den **Beweiſen**, die ſie zur Behauptung ihrer Lehren vortragen, und die gar oft die nemlichen ſind, woraus ſich auch die Wahrheit unſrer Lehren darthun läßt. Ich ſchließe es aus **dem Erfolge**; da ihre Dogmatik, die von der unſrigen ſo ſehr verſchieden ſeyn ſoll, am Ende doch faſt gerade auf jene Sittenlehre hinausführt, die auch wir als die einzig wahre annehmen. Ich ſchließe es endlich aus **den ſchiefen Vorſtellungen unſrer Lehren**, die ich bey ihnen antreffe.

Daher ſchreibt ſich ihre allgemeine Abneigung gegen unſer Glaubensſyſtem, die ſich in ihren Schriften ſo deutlich an den Tag leget. Behauptungen ihrer Glaubensbrüder, vor welchen ihre orthodoxen Väter ſelbſt zurückegebebet wären, z. B. über die Gottheit Chriſti, über die Dreyeinigkeit, über die

Gött-

Göttlichkeit der Bibel ꝛc., erhalten unter ihnen nach und nach das Bürgerrecht, und es fehlt eben nicht ſogar vielmehr, bis bey vielen das Chriſtenthum nichts weiter mehr, als eine natürliche Religion ſeyn wird. Darüber ſeufzet wohl noch da, und dort ein altgläubiger Dorfpaſtor, oder öffentlicher Lehrer. Aber er muß es ſo ſtill, als möglich thun; oder die Berlinerrecenſenten werden ihn unbarmherzig durchgeißeln. Die übrigen freuen ſich der immer wachſenden Aufklärung, und wünſchen unſerm Jahrhunderte dazu Glück. Aber ein Katholik mag ſchreiben, wie ſeine Vorfahren, oder er mag ſich ſchlichter auszudrücken ſuchen, ſo iſt es genug, daß er Katholik iſt. Er kann nun ſchon nichts Vernünftiges mehr ſagen: weil ſein Glaubensſyſtem ſelbſt ſchon gegen die Vernunft iſt. Er muß entweder ein heimtückiſcher Proſelytenmacher, oder ein bellarminiſcher Pedant ſeyn. In der Vorausſetzung, daß wir von ihnen, was die Glaubenslehren betrifft, himmelweit verſchieden ſeyn, können ſie ſich nichts Albeners denken, als das Project einer Glaubensvereinigung. *

Es

* Daß keine ſolche Vereinigung zu Stande kommen werde, oder nur erſt nach ſehr vielen Jahren, davon bin ich ſelbſt vollkommen überzengt. Ich ſehe zu viele Hinderniſſe, die wenigſt alle Theologen zuſammen niemal heben können. Aber dieſe kommen nicht von Seite der Theologie her. Die theolo-

Es ſchmerzte mich, daß meine katholiſche Religion, der ich aus Ueberzeugung Beyfall gebe, ſo unbillig

theologiſchen Hinderniſſe ſcheinen mir nicht unüberwindlich, wenn gleich katholiſche, und proteſtantiſche Theologen anders denken. So, wie man die Sache bisher angriff, ſind ſie wirklich unüberwindlich. Wir glaubten, die Unfehlbarkeit der Kirche aufgeben zu müſſen, wenn wir nicht nur in Diſciplinſachen, wozu wir uns oft verſtanden, ſondern auch in Glaubensſachen etwas nachgäben. Die Proteſtanten furchten, daß ſie mit der Unfehlbarkeit der Kirche auch alle unſre Glaubenslehren bey Verluſt der Seligkeit annehmen müßten. Allein wenn die Unfehlbarkeit der Kirche unverletzt bliebe? Und wenn die Proteſtanten ſelbige ſelbſt zugeben müßten, ohne daß ſie darum eben alle unſre Glaubenslehren anzunehmen gezwungen wären? Das wäre doch wohl ſo ein theologiſcher Vorſchlag, den meines Wiſſens noch Niemand gemacht hat? Im dritten Theile werde ich mich näher darüber erklären, nicht in der Meynung, daß ich eine Glaubensvereinigung zu ſtiften hoffte. So ein großer Gedanke hat in meinem Gehirne nicht Platz. Aber unſre Geſinnungen gegen einander könnten doch eine andre Wendung bekommen. Weil ich mich indeſſen hier über meinen Plan gar nicht herauslaſſe, ſo darf ich wohl bitten, daß man mich auch noch nicht beurtheilen wolle. So wie ich da mich erkläret habe, kann mich freylich eine Partey, wie die andre mit einem paar Syllogiſmen in den Sack demonſtriren, daß ich verſtummen muß. Es iſt immer ein wenig unfreundlich, wenn man die Leute nicht ausreden läßt. Zum Widerlegen wäre es ja noch Zeit genug, wenn man ſie ganz angehöret hat. Zuvor aber kann man ihnen tauſend Meynungen Schuld geben, an die ſie nicht dachten. Ein Schickſal, das mich ſchon einmal getroffen hat.

billig von unſern Glaubensgegnern behandelt wurde. Und das brachte mich auf den Gedanken, eine Vertheidigung für ſie zu ſchreiben, worinn unſre Glaubenslehren frey von allem ſcholaſtiſchen Wuſte in dem wahren Lichte vorgeſtellet würden. Ich weis, daß dieſes recht verdiente Männer ſchon vor mir gethan haben. Indeſſen hat jeder ſeine eigene Denkungsart. Man ſehe doch auch die meinige.

Die chriſtliche Religion hat ihre Gegner an allen, welche ſich bloß zur natürlichen bekennen, ſonderlich an den Deiſten. Die Menge, welche in ältern Zeiten, und noch neuerlich darauf losgeſtürmet hat, iſt ſehr groß. Die kleinen Wiſche, die täglich, oder doch faſt täglich gegen das Chriſtenthum gerade, oder nebenbey angehen, will ich nicht nennen. Die das meiſte Aufſehen bey uns machten, ſind der **Wolfenbüttelſche Fragmentiſt**, der Chriſtum, und ſeine Apoſtel zu **Betrügern**, der **Verfaſſer des Horus**, der ſie zu **Betrogenen**, und **Doctor Bahrdt**, der uns zu **Betrogenen** machen will.

Die natürliche Religion hat ihre Gegner an den Atheiſten, und weil doch beyde Irrthümer meiſtentheils beyſammen ſind, an den Materialiſten, wenn ſchon von dieſen einige, wie **Prieſtley**, noch die Offenbarung annehmen.

Die

Die Atheiſten haben ihre Gegner an den Zweifflern, und Indifferentiſten, wenn ich dieſen Namen in der weitern Bedeutung nehme.

Wer in ſeinem Glauben nicht nur wohl unterrichtet, ſondern auch bereit iſt, jedem darüber Rede, und Antwort zu geben, muß dieſe verſchiednen Gegner, ihre Meynungen, und ihre Einwürfe gegen die wahre Religion kennen, muß beydes zuvor wohl durchdenken, damit er bey jedem vorkommenden Falle richtigen Gebrauch von ſeinen Kenntniſſen machen kann.

So ein Fall kömmt in unſern Zeiten ſehr oft vor. Junge Geiſtliche in den Städten, und ſogar auf dem Lande kommen manchmal in Geſellſchaften, bey Gaſtmahlen, von ungefähr auf Reiſen mit Leuten zuſammen, die gegen die Religion mit Spöttereyen losziehen, oder ſich wohl gar anſtellen, als hätten ſie einige Zweifel darüber, und möchten gerne belehret ſeyn. Zu Zeiten haben ſie keine andere Abſicht, als ſolche junge, und, wie ſie glauben, unerfahrne Leute einzutreiben, damit ſie ſich dann über ihre Unwiſſenheit recht luſtig machen können.

Ich rathe zwar durchaus nicht, daß man ſich mit Religionsſpöttern, am allerwenigſten bey Tafeln, und Geſellſchaften, in einen Diſput einlaſſen ſoll; denn da ſolche Leute nicht belehret ſeyn, ſondern nur ihren elen-

elenden Witz, und das Bischen Weisheit anbringen wollen, das ſie aus einer verderblichen Schrift geſchöpfet, giebt man ihnen, ſobald man antwortet, nur Gelegenheit, daß ſie mit einer noch größern Unverſchämtheit alles auskramen, was ſie gegen die Religion wiſſen. Zudem iſt es auch unanſtändig, in Gegenwart anderer ſolche Diſpüte zu führen, die meiſtentheils gleichgültig dabey bleiben, oder wohl gar gähnen, weil ſie nicht mitmachen können. Unterdeſſen erfordern es doch oft die Umſtände, daß man ſolche naſeweiſe Spötter, Frager, und Zweifler zu recht weiſe, damit ſie, oder andre nicht glauben, die Sache der Religion laſſe ſich nicht vertheidigen.

Bey der jetzigen Preßfreyheit, oder vielmehr bey der jetzigen Freyheit nicht nur zu denken, was man will, ſondern es auch dem Publikum zu ſagen, was man denkt, iſt es faſt unvermeidlich, daß nicht in die Hände auch frommer, und rechtſchaffener Chriſten, ſo wie in die Hände junger entweder ſchon verdorbener, oder doch durch ihre unzeitige Wißbegierde ihrem Verderben zueilender Leute Bücher, und Piecen kommen, in welchen die natürliche, chriſtliche, oder katholiſche Religion angegriffen wird. Das Verboth, keine ſolche Schriften zu leſen, iſt viel zu ſchwach, ſo etwas zu verhindern. Angriffe auf die Religion ſtehen oft nur zufälliger Weiſe in Büchern, wo man ſie nicht er-

wartet. Das Verboth ſelbſt wird meiſtentheils wenig mehr geachtet, und das Nitimur in vetitum machet gar oft nur die Begierde noch reger, ſo eine Schrift zu leſen, je mehr man ſie verbiethen, und unterdrücken will. Ich weis Beyſpiele, daß in Klöſtern die Obern mit der größten Sorgfalt wachten, damit ja keine neue Piecen, oder ihnen verdächtige Bücher ſich einſchleichen ſollten. Sie viſitirten fleißig, nahmen die Bücher weg, und glaubten alle mögliche Wege abgeſchnitten zu haben, durch welche ihren Untergebenen etwas zukommen konnte. Darum las man aber doch, was man wollte, zwar deſto geheimer; aber auch deſto eifriger.

Was ſoll man alſo thun, um jene in den Stand zu ſetzen, damit ſie im Nothfalle ihre Religion vertheidigen können, und bey dieſen vorzubauen, damit ſie nicht verführet werden? Man muß beyde mit den Einwürfen gegen die Religion vorläufig bekannt machen, damit ſie ihnen nicht mehr neue ſcheinen, und ihnen auch die Antworten darauf vorlegen, mit denen ſie andere widerlegen, und ſich ſelbſt beruhigen können, wenn ihnen Zweifel aufſtoßen. Es liegt ungemein viel daran, daß man den Einwürfen gegen die Religion den Schein der Neuheit benehme; denn eben dadurch, daß ſich unſre Gegner die Mine geben, als hätten ſie etwas ganz Neues, und bisher Unbekanntes

gegen die Religion ausgedacht, wovon man noch nichts gewußt, und das noch niemal beantwortet worden, ſchaden ſie am meiſten. Leute, die mit religionswidrigen Schriften noch nicht bekannt ſind, werden bey dem nächſten dem beſten Einwurfe ſtützig, und weil ſie nicht gleich etwas darauf zu ſagen wiſſen, glauben ſie, auch andern wäre dieſes eben ſo unerwartet, ſie ſtecken dieſe unerhörte Dinge auch andern als die größte, wichtigſte Neuigkeit zu, und ſo verbreitet ſich das Gift immer weiter.

Allein wie kann man dieſen Leuten die Einwürfe gegen die Religion vorläufig bekannt machen? Für angehende Geiſtliche ſollte billig ſchon in der Theologie geſorget werden. Jedoch die wenigen Schuljahre, die dieſer Wiſſenſchaft gemeiniglich gewiedmet werden, reichen nicht zu, daß man da einen weitläuftigen Beweis für die natürliche, chriſtliche, und katholiſche Religion führen ſollte, und auch dieſe koſtbare Zeit iſt wenigſt noch vor wenigen Jahren mit unnützlichem Schulgezänke verſchleudert worden. Der Lehrer thut genug, wenn er die erſten Elemente ſeiner Wiſſenſchaft vorträgt, und in etwas entwickelt. Ins Detail kann er doch unmöglich gehen. Man hat zwar jetzt auf einigen katholiſchen Schulen die Einrichtung getroffen, daß da auch die anti-deiſtiſche Collegien gegeben werden, oder daß der Beweis der Religion

ausführlicher, als vorher, geführt werde. Aber dieſe Einrichtung iſt nicht überall, oder nützet doch denen nichts, die ihre Studien ſchon vollendet haben.

Soll man alſo dieſe Leute anweiſen, ſelbſt die Schriften für, und wider die Religion zu leſen? Das können ſie ſehr oft gar nicht, und ſelten ohne Gefahr thun. Wer wollte jungen Geiſtlichen, die in der Seelſorge oft wenig Zeit haben, für ſich etwas zu thun, und noch öfter ein geringes Einkommen, ſich viele Bücher anzuſchaffen, wer wollte ihnen zumuthen, daß ſie ſich die Bücher der Atheiſten, Materialiſten, Deiſten ꝛc. anſchafften, und zugleich auch die der Vertheidiger der Religion? Wäre es auch rathſam, ihnen die Schriften der erſtern Gattung in die Hand zu geben, da ſie, wie ich bey gar vielen vorausſetzen darf, ſehr oft nicht genug vorbereitet ſind, ſo eine Leſung zu verdauen? Der Chriſt ſoll freylich alles prüfen. Aber ich ſehe doch nicht, warum er zuerſt Gift einnehmen ſoll, damit er hernach die Kraft ſeines Gegengiftes an ſich probiren könne. Diejenigen, welche jedes Buch einem jeden zum Leſen anrathen, er mag nun in ſeiner Religion feſt genug ſeyn, oder nicht, kommen mir, wie jene Marktſchreyer vor, welche auf dem Theater einem gedungenen Kerl einen Stich mit dem Degen geben, damit ſie hernach an ihm die Heilkräfte ihres Wundbalſams zeigen können.

nen. Man verwunde ihn nicht. Vielleicht möchte ihn der Balſam nicht heilen.

Sollen ſie alſo zuerſt die Schriften der Vertheidiger der Religion leſen? Ja, und ſollen ſich kräftig von der Wahrheit der Religion überzeugen. Aber was ſind dieß für Schriften? Von Katholiken aus den neuern Zeiten ſind mir eben nicht gar viele bekannt, und noch weniger ſolche, welche auf die neueſten Gegner der Religion Rückſicht genommen hätten. **Bergier**, **Hooke**, **Valſecchi**, **Stattler**, **Wieſt** ꝛc. ꝛc. ſind zwar ſehr gute Bücher; aber erſtere kannten offenbar unſre deutſchen Religionsſtürmer zu wenig. Auch **Stattler** ſchrieb ſeine Demonſtrationem euangelicam, ehe der **Fragmentiſt**, der **Verfaſſer des Horus**, **Bahrdt**, und andere auftraten. Ueberhaupt ſind ſie aber alle nicht in der deutſchen Sprache geſchrieben, und könnten zwar wohl von Geiſtlichen, aber nicht auch von andern verſtanden werden, welche doch auch vor der Gefahr bewahret werden ſollten. Vertheidigungen der chriſtlichen Religion haben wir zwar in der deutſchen Sprache von den Proteſtanten, und noch dazu vortreffliche Werke. Aber viele würden ſich ſcheuen ein proteſtantiſches Buch zu leſen. Zudem ſchieben die Proteſtanten nur gar zu oft Einwürfe der Religionsgegner von ſich weg, und ſagen, ſie träffen nur die Katholiken,

die gleichwohl ſehen mögen, wie ſie damit zu recht kommen.

Dieſe, und andre Urſachen haben mich bewogen, eine **Vertheidigung der natürlichen, chriſtlichen, und katholiſchen Religion deutſch** zu ſchreiben.

Eine Vertheidigung gegen die neueſten, und ältern Einwürfe, die einen denkenden Leſer irre machen könnten. Alſo nicht gegen alle; ſonſt müßte ich einige Foliobände ſchreiben.

Eine Vertheidigung der natürlichen Religion, worinn das Daſeyn Gottes, ſeine Eigenſchaften, ſeine allgemeine, und beſondere Fürſehung, die Unſterblichkeit der Seele gerettet werden. Nebenbey rede ich auch von der Wahrheit überhaupt, von der Immaterialität, und Freyheit der menſchlichen Seele ꝛc. wie der Entwurf zeigt.

Eine Vertheidigung der chriſtlichen Religion, oder der Offenbarung des neuen, und alten Teſtamentes.

Eine Vertheidigung der katholiſchen Religion, nicht eine vollſtändige Theologie, ſondern nur der charakteriſchen Lehren unſrer Kirche, in ſo weit ſie von den Proteſtanten abgeht.

Ich ſchreibe alſo **nicht für Gelehrte** von Profeſſion, dieſe haben weit beſſere Hülfsmittel, als ich ihnen

ihnen geben könnte, und ſchöpfen aus der Quelle ſelbſt.

Ich ſchreibe nicht für Religionsgegner, um ſie zu bekehren. Kaum einer würde ſich die Mühe geben, mein Buch zu leſen, und wenn ers auch thäte, ſo würde es doch nicht viel helfen; denn bey gar vielen kömmt der Unglaube nicht vom Verſtande, ſondern vom Herzen her. Leute, die ihr Intereſſe dabey finden, wenn ſie nichts glauben, ſind äußerſt ſchwer auf einen andern Weg zu bringen. Würden ſie ihr Herz erſt beſſern, ſo würden ſie mit ihrem Verſtande auch bald zu rechte kommen.

Ich ſchreibe für junge, oder für Geiſtliche, welche nicht Hülfsmittel, und Kenntniſſe genug haben, die Religion zu vertheidigen, wie ſie es doch oft thun ſollten.

Ich ſchreibe für junge, in ihrem Glauben noch nicht genug befeſtigte Leute, welche bey den jetzt herumgehenden Religion ſtürmenden Schriften der Gefahr der Verführung ausgeſetzt ſind.

Ich ſchreibe für nachdenkende, aber eben nicht allzeit ſtudirte Leute, oder für ſolche, denen es ihre Berufsgeſchäfte nicht erlauben, viele Schriften für die Religion zu leſen, und welche die proteſtantiſchen Schriften über dieſe Sache nicht leſen wollen, oder können.

Für alle dieſe habe ich ein Magazin zuſammen getragen von Beweiſen für die Religion, und von Einwürfen gegen dieſelbige, ſammt den Antworten darauf, damit ſie ſich auf jeden erſten Anfall gefaßt machen, oder bey vorkommenden Zweifeln darinn Raths erholen können.

Man erwarte alſo da nicht tiefſinnige metaphyſiſche Beweiſe, die bey den meiſten, für die ich ſchreibe, ihren Zweck verfehlen würden. Doch war es eben in dieſem erſten Theile unvermeidlich, auf ſolche zu verfallen. Die Gegenſtände ſelbſt verlangten es. Von der Wahrheit, Immaterialität und Freyheit der Seele ꝛc. ließ ſich nicht reden, ohne in die Metaphyſik zu gerathen. Ich habe aber doch meine Leſer ſoviel, als möglich, damit geſchonet, und, wo es immer angieng, auch andere für alle faßliche Beweiſe beygefüget. Die zween übrigen Theile, weil es die Materie ehender verträgt, werden nicht mehr ſo trocken, wie dieſer, ausfallen.

Man erwarte nicht neue Entdeckungen, Wendungen der Beweiſe, oder Dinge, die in andern Schriften noch nicht vorkommen. In einer Sache, über welche ſo vieles, und ſo oft geſchrieben wird, läßt ſich nicht viel Neues ſagen. Wenn ich ſchon auch meine Gedanken, und auf meine Art vortrage, ſo geſtehe

ich

ich es doch, daß ich oft nur einen Sammler, oder Ueberſetzer mache, oder das, was andre vor mir geſagt haben, in einem Auszuge vorlege, weil ich eben nur für Katholiken das brauchbar machen wollte, was ſie vielleicht ſonſt gar nicht in fremden Büchern geleſen hätten. Ich will alſo mit fremden Federn gar nicht groß thun, und habe darum die Quellen auch oft genennet, aus welchen ich geſchöpfet, oder wenn ich es nicht gethan, es bloß aus Vergeſſenheit unterlaſſen.

Ich habe freylich einen ziemlichen Vorrath von Büchern, welche zu dieſem Fache gehören, für, und wider die Religion beyſammen. Aber doch fehlen mir noch viele, und ich habe weder die Mittel ſie mir anzuſchaffen, noch wüßte ich ſie auch alle aufzutreiben. Da ich der erſte in meinem Kloſter bin, der für dieſes Fach ſeit einigen Jahren ſammelt, und mich noch darinn in andern Rückſichten einſchränken muß, wird man leicht begreifen, daß mein Büchervorrath noch lange nicht vollſtändig ſeyn kann. Ich mußte mich alſo öfters nur auf die Citationen anderer verlaſſen, ohne daß ich ſelbſt nachſchlagen konnte. Unſre Bibliothek iſt nun freylich ſeit wenigen Jahren um einige tauſend Bände angewachſen. Aber wenn man für mehrere Fächer zu ſorgen hat, kann man eines allein nicht ſobald vollſtändig machen.

Sonſt habe ich vorläufig nichts zu erinnern. Nur wünſche ich, daß diejenigen, die meine Arbeit zu beurtheilen, ſich die Mühe nehmen wollen, auf die eben angeführten Punkte niemal vergeſſen mögen. Noch mehr wünſche ich aber, daß ich den Nutzen, den ich zu ſtiften ſuche, wirklich erzielen möge.

Es iſt Herzensdrang, bey dieſer Gelegenheit noch eine Pflicht zu erfüllen, man mag mich übrigens für einen Schwärmer, oder Heuchler anſehen. Ich halte es für meine größte Schuldigkeit, der unendlichen Güte Gottes öffentlichen Dank abzuſtatten, und es vor der ganzen Welt laut zu bekennen, daß ich ein zufriednes Geſchöpf bin. Danken will ich ihm, daß er mich nach langen, und ſchweren Prüfungen in einen Zuſtand verſetzet hat, in welchem ich mich nach meinem Wunſche ganz dem Dienſte ſeiner Kirche überlaſſen kann. Es drücken mich keine Nahrungsſorgen, ich genieße einer vollkommenen Geſundheit, bin von allen Geſchäften los, habe für meine geringen Kräfte Bücher, und andre Mittel genug mich zu beſchäftigen, und zu unterhalten. Hinderniſſe hat er mir weggenommen, die ich für unüberwindlich hielt. Freunde zum Troſt hat er mir geſchenket, welche den Undank, die Treuloſigkeit, und den Stolz, den mich andre erfahren ließen, mich ganz vergeſſen machen.

Dir,

Dir, Unendlicher, ſey ewiger Dank für alle dieſe Wohlthaten. Laß mich ſie genießen, ſo lange es mir ſo nützlich iſt. Gieb mir Stärke und Eifer, in meinem kleinen Wirkungskreiſe alle das Gute zu ſchaffen, das du von mir erwarteſt. Ich will wenigſt leiſten, was ich kann, ſo gering es auch iſt. Du biſt doch mit mir zufrieden.

Donauwerd den letzten Jänner
1787.

Der Verfaſſer.

Ent-

Entwurf des erſten Theiles.

Er enthält vorläufige Kenntniſſe, und den Beweis der natürlichen Religion.

Erſter Abſchnitt.

Von der Wahrheit, und ihren Kennzeichen.

§. 1. Einleitung. Seite 1
§. 2. Geſchichte der Zweifeley. 2
§. 3. Abtheilung unſrer Kenntniſſe in ſinnliche, wiſſenſchaftliche, und Glaubenskenntniſſe. 8
§. 4. Die ſinnlichen Kenntniſſe ſind richtig, gewiß, und wahr. 10
§. 5. Die wiſſenſchaftlichen beruhen auf den ſinnlichen. 14
§. 6. Die Glaubenskenntniſſe haben auch immer einen ſelbſt evidenten Satz zum Grunde. Ebend.
§. 7. Unterſchied der Wahrheit, des Irrthumes, und der Vorurtheile. 15
§. 8. Die aus ſelbſt evidenten Sätzen hergeleitete Folgerungen ſind auch wahr. 16
§. 9. Andere Beweiſe, daß wir die Wahrheit in Abſicht auf unſre Beſtimmung finden können. Schreckliche Wirkungen der Zweifeley. Ebend.
§. 10. Beantwortung der Einwürfe. 18

§. 11.

§. 11. Quellen des Scepticiſmus. Demonſtrirſucht, ſonderlich in Religionsſachen. Wie übel ſie da angebracht werde. Zweydeutigkeit. Seite 21
§. 12. Mittel gegen denſelben. 27

Zweyter Abſchnitt.

Von der menſchlichen Seele.

§. 13. Ich habe einen Körper — ich denke. 28
§. 14. Was in mir denkt, iſt nicht der Körper, nicht Materie, ſondern ein unmaterielles, geiſtiges, einfaches Weſen, und heißt die Seele. Was Materie iſt. Ihre weſentliche Trägheit, und Geſetze der Bewegung. Ebend.
§. 15. Die gewöhnlicheren Meynungen über die Weſenheit der Seele. 31
§. 16. Beweis aus dem innerlichen Selbſtbewußtſeyn, daß die Seele nicht Körper, nicht Materie iſt. 32
§. 17. Beweis aus phyſiſchen Gründen, daß die Seele keine Materie iſt. 34
§. 18. Eben dieſes wird aus metaphyſiſchen Gründen dargethan. 38
§. 19. Beantwortung der Einwürfe bis §. 27. 41. folg.
§. 28. Anhang von den Thierſeelen. 64

Dritter Abſchnitt.

Von der Freyheit der menſchlichen Seele.

§. 29. Einleitung zu dieſer Unterſuchung. 70
§. 30. Syſtem der Determiniſten, oder Fataliſten. 72
§. 31. Syſtem der Indeterminiſten. 74
§. 32. Nothwendige Beſtimmung der hierzu gebrauchenden Wörter. 75

§. 33. Beweis der menſchlichen Freyheit aus unſerm innern Gefühle, und unſern Begriffen von Schuld und Strafe. Seite 77
§. 34. Aus der allgemeinen Uebereinſtimmung aller Menſchen. 84
§. 35. Aus den ſchrecklichen Folgen der entgegen geſetzten Meynung. 88
§. 36 — 42. Beantwortung der Einwürfe. 92. folg.

Vierter Abſchnitt.

Vom Glückſeligkeitstriebe der menſchlichen Seele.

§. 43. Erklärung der hier vorkommenden Wörter, und Abtheilung der Glückſeligkeit. 128
§. 44. Beweis des in uns ſich befindenden Glückſeligkeitstriebes. 132
§. 45. Dieſer Trieb wird niemals vollkommen geſättiget, ſo lange wir auf der Erde leben. 134
§. 46. Und doch muß er befriediget werden, wenn es einen Gott giebt. Pflicht, die daraus entſpringt, über unſre Beſtimmung weiter nachzudenken. 137

Natürliche Religion.

Fünfter Abſchnitt.

Vom Daſeyn Gottes.

§. 47. Beſtimmung der Wörter. Syſteme der Atheiſten. Gewöhnliche Beweiſe für das Daſeyn Gottes.
Beweis aus der Betrachtung unſrer ſelbſt. 140
§. 48. Beweis aus den Endurſachen, ex cauſſis finalibus, und aus der weiſen Einrichtung der Welt. 152
§. 49. Beweis, daß die Welt nicht ewig ſeyn könne, theils, weil es ſonſt wirkliche unendliche Reihen, und Zahlen geben würde, theils aus der Geſchichte. 164
§. 50. Spinoza wird kurz widerleget. 166
§. 51. Schriftſteller über dieſe Materie. Ebend.
§. 52. Beantwortung der Einwürfe. 168

Sechs=

Sechſter Abſchnitt.

Von der Einheit Gottes.

§. 53. Die Vernunft vermuthet ſehr wahrſcheinlich, es gebe nur einen einzigen Gott. Seite 182

Siebenter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften Gottes.

§. 54. Gott iſt unendlich, 186
§. 55. Ewig, 188
§. 56. Unveränderlich, 189
§. 57. Ein einfaches Weſen, 190
§. 58. Unermeßlich. 191
§. 59. Gott hat den allervollkommenſten Verſtand. Ebend.
§. 60. Iſt unendlich weiſe. 192
§. 61. Gott hat einen Willen, der in Hervorbringung dieſer Welt vollkommen frey war. 193
§. 62. Gott iſt allmächtig. 194
§. 63. Er iſt unendlich gütig gegen uns. 195

Achter Abſchnitt.

Vom Urſprunge des Uebels.

§. 64. Wie die Uebel dieſer Welt mit der Güte Gottes beſtehen können. Meynungen anderer. Abtheilung der Uebel. 196
§. 65. Der Endzweck Gottes bey der Schöpfung war, vernünftige Geſchöpfe zu lieben, und von ihnen wieder geliebet zu werden. 199
§. 66. Wir kennen dieſe Welt zu wenig, als daß wir etwas für unnütz, oder für ein Uebel ausgeben dürften, weil es uns ſo ſcheint. 201
§. 67. Es giebt nicht ſo viel phyſiſches Uebel in der Welt, als einige vorgeben, und die Anzahl des Guten iſt größer. Und jedes Uebel iſt Wohlthat. 204

§. 68.

§. 68. Das moraliſche Uebel ſtreitet nicht mit der Güte Gottes. Es kömmt erſtens von keinem böſen Grundweſen. Seite 213
§. 69. Gott läßt es zu, weil daraus mehr Gutes für uns erfolget, als wenn es nicht da wäre, und es iſt von der menſchlichen Natur unzertrennlich. 215
§. 70. Es iſt mehr moraliſches Gutes, als Böſes in der Welt. 221
§. 71. Beantwortung der Einwürfe. 222
§. 72. Da von den Uebeln geredet worden, iſt es nicht mehr ſchwer, die Fürſehung Gottes zu retten, und zwar nicht nur die allgemeine, ſondern auch die beſondere. 237
§. 73. Beantwortung der Einwürfe. 243
§. 74. Hieraus folgt auch, daß Gott gerecht iſt. 248

Neunter Abſchnitt.

Von der Unſterblichkeit der Seele.

§. 75. Aus der Güte Gottes ſchließen wir, daß der Trieb nach Glückſeligkeit befriedigt werden könne. 250
§. 76. Weil dieß auf der Erde nicht geſchieht, muß unſre Seele nach dem Tode fortleben. Vermuthungen für dieſe Wahrheit. Zergliederung dieſer Materie. Ebend.
§. 77. Die Seele kann nach ihrer Trennung vom Körper noch fortleben. 252
§. 78. Kein Geſchöpf hat die Macht, unſrer Seele das Leben zu rauben. 259
§. 79. Gott will unſre Seele am Leben erhalten. Ebend.
§. 80. Beweis für die Unſterblichkeit aus der einſtimmigen Meynung aller bekannten Völker. 261
§. 81. Beweis aus der Nothwendigkeit der Belohnungen, und Strafen nach dem Tode, aus den Geſetzen Gottes. 263
§. 82. Analogie mit andern Thieren führt auf die Vermuthung der Unſterblichkeit. 266

§. 83.

§. 83. Sonſt wäre der Menſch, und ſonderlich der Gerechte der allerunglückſeligſte. Seite 267
§. 84. Beantwortung der Einwürfe. 269

Zehnter Abſchnitt.

Von der Religion.

§. 85. Der Menſch muß alſo um glückſelig zu werden, nach Gott trachten. 299
§. 86. Nach Gott trachten heißt, ſich ihm nähern, ihm ſo viel möglich, ähnlich werden. Ebend.
§. 87. Dieß geſchieht, wenn wir ſeine Vollkommenheiten erkennen, und aus ihnen Beweggründe zu handeln herleiten. 300
§. 88. Es giebt einen innern und weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem moraliſch Guten, und Böſen. Verſchiedne Meynungen über dieſe Materie. 302
§. 89. Eine Handlung iſt nur darum ſittlich gut, oder böſe, weil ſie mit den Eigenſchaften Gottes und ſeinen Endzwecken übereinſtimmt, oder nicht übereinſtimmt. 306
§. 90. Beantwortung der dagegen gemachten Einwürfe. 310
§. 91. Die Moralität einer Handlung hängt nicht blos von ihrer Uebereinſtimmung, oder Nichtübereinſtimmung mit den bürgerlichen Geſetzen ab. 318
§. 92. Beantwortung der Einwürfe. 320
§. 93. Die Moralität der Handlung läßt ſich auch nicht durch die angenehmen, oder unangenehmen Wirkungen beſtimmen, die ſie in Anſehung unſer haben. 331
§. 94. Beantwortung der Einwürfe. 338
§. 95. Die natürliche Schönheit der Tugend, und Abſcheulichkeit des Laſters ſind keine zureichenden Sittenregeln. 343
§. 96. Beantwortung der Einwürfe. 346
§. 97. Die Vollkommenheiten Gottes erkennen, und aus ihnen Beweggründe unſerer Handlungen herleiten, iſt Gott

ehren, und eine beſtimmte Art der Gottesverehrung, Religion. Seite 350
§. 98. Was Religion iſt. Abtheilungen der Religion. 351
§. 99. Was die Religion für Eigenſchaften haben müſſe. 356
§. 100. Die Religion iſt den Menſchen nützlich, und nothwendig. 359
§. 101. Einwürfe beantwortet. 367
§. 102. Bayle's Atheiſten Republik kann nicht beſtehen. 383
§. 103. Der Menſch iſt nicht nur zur innern, ſondern auch zur äußern Religion verbunden. 391
§. 104. Beantwortung der Einwürfe. 393
§. 105. Abtheilung der Religion in natürliche, und geoffenbarte. 396
§. 106. Man muß unterſuchen, welche Religion die wahre iſt, und Religionsindifferentiſmus iſt unerlaubt. 400
§. 107. Auflöſung der Einwürfe. 409

Eilfter Abſchnitt.

Von der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zur vollkommenen Glückſeligkeit des Menſchen.

§. 108. Vorbereitung zur Frage, ob eine Offenbarung nothwendig, und nützlich ſey. 420
§. 109. Es iſt möglich, daß der Menſch Gott beleidige. 423
§. 110. Beantwortung der Einwürfe. 426
§. 111. Gott kann über den Sünder poſitive Strafen verhängen. 427
§. 112. Und dieſer weis kein ſicheres Mittel, die Beleidigung gut zu machen, und die poſitive Strafe abzuwenden. 430
§. 113. Beantwortung der Einwürfe. 433
§. 114. Aus der Vernunft allein können wir auch folgende zu unſrer Glückſeligkeit nothwendige Wahrheiten nicht beweiſen: Die Einheit Gottes. 439

§. 115. Nicht die Vollkommenheiten Gottes, die wir doch nachahmen ſollten. Seite 441
§. 116. Nicht den Urſprung des Uebels erklären. 442
§. 117. Nicht mit Gewißheit die ewige Fortdauer der Seele behaupten. 444
§. 118. Die Vernunftreligion hat auch wichtige Mängel in der Sittenlehre. 445
§. 119. Die Vernunft hätte aber auch die natürliche Religion vielleicht erfinden können. Es iſt doch gewiß, daß ſie ſelbige nicht erfunden hat, und das aus der Erfahrung aller Zeiten. 447
§. 120. Kenntniſſe der natürlichen Religion bey den Philoſophen vor Chriſto. 455
§. 121. Sie waren ſehr dürftig, ob es gleich nicht geleugnet wird, daß es tugendhafte Leute unter den Heiden gab. 463
§. 122. Die Myſterien der Heiden trugen nichts zur Kenntniß der natürlichen Religion bey. 465
§. 123. Kenntniſſe der natürlichen Religion vor Chriſto unter dem Volke. Die Heiden verehreten in ihren vielen Gottheiten nicht einen einzigen Gott, ſondern verſchiedne. 474
§. 124. Ihre Fabeln waren nicht bloße phyſiſche, und moraliſche Vorſtellungen gewiſſer Lehren. 477
§. 125. Sie hielten Holz und Steine für Gottheiten, oder wenigſt für Wohnſitze der Gottheiten. 478
§. 126. Die Verehrung der Geſchöpfe gieng bey den Heiden nicht auf den Schöpfer. 482
§. 127. Falſche Vorſtellung der heidniſchen Religion, welche Cherbury ſich machet. 483
§. 128. Die theoretiſchen Irrthümer der heidniſchen Religion hatten einen wichtigen Einfluß auf die Sitten. 491
§. 129. Die Kenntniſſe der natürlichen Religion unter den Heiden nach Chriſto waren etwas beſſer; aber immer noch mangelhaft. 493

§. 130. Die Juden, und noch mehr die Chriſten, waren zur nemlichen Zeit in den Wahrheiten der natürlichen Religion viel beſſer unterrichtet. Seite 498

§. 131. Da alſo die Vernunft allein die natürliche Religion weder erkennen kann, ſo weit es zu unſrer Glückſeligkeit nothwendig iſt, noch erkennet hat, wie die Erfahrung zeigt, iſt eine Offenbarung wünſchenswerth, und nothwendig. 515

§. 132. Darum behält aber doch die Vernunft, 516

§. 133. Und die Naturreligion ihren Werth. 521

§. 134. Beantwortung der Einwürfe gegen die Nützlichkeit, und Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung. 526

Vor-

Vorläufige Kenntniſſe.

Erſter Abſchnitt.

Von der Wahrheit, und ihren Kennzeichen.

§. 1.

Man halte es ja nicht für überflüſſig, wenn ich meine Leſer noch, ehe ich den Beweis von der Wahrheit der chriſtlichen Religion anfange, in die Vernunftlehre, und andre Theile der Philoſophie zurücke führe. Da ich ein Handbuch für junge Leute ſchrieb, welche ſich über die Religion, und ihr Daſeyn gründlich unterrichten wollen, wird es nicht undienlich ſeyn, wenn ich ihnen das, was ſie in den Schulen vielleicht ohne zu wiſſen, wozu es einmal brauchbar ſeyn wird, obenhin gelernet haben, wieder ins Gedächtniß zurücke führe. Wers mit Religionsgegnern zu thun hat, der muß beſonders gefaßt ſeyn, alle ſeine Kenntniſſe, und darauf gebaute Behauptungen bis in die erſten Beſtandtheile aufzulöſen, und, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, den Embryo jeder ſeiner Kenntniſſe

vorzuzeigen; weil uns dieſe Leute nicht nur etwan das, was wir behaupten, ſondern auch die erſten Gründe aller Wahrheit ſtreitig machen. Die Geſchichte der Zweifeley, oder des Scepticiſmus, die ich hier kurz erzähle, wird mich rechtfertigen.

Anmerk. Zwar ſcheint es, man ſollte eben ſowohl vor jeder andern Wiſſenſchaft wieder die Vernunftlehre vorausſchicken, wenn meine Rechtfertigung gälte. --- Könnte das füglich geſchehen, ſo würde es allemal ſehr nützlich ſeyn. Doch tretten bey einem Beweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Religion ganz beſondere Umſtände ein, die ſo eine Wiederhohlung nothwendig machen. Bey jeder andern Wiſſenſchaft läßt man die erſten Grundſätze menſchlicher Kenntniſſe gerne gelten. Aber ſobald man wegen den Beweiſen für die natürliche, und chriſtliche Religion in der Klemme iſt, entſchließen ſich einige oft ehender den geſunden Menſchenverſtand zu verleugnen, als dieſe Beweiſe zuzugeben. Religion haben, muß doch in ihren Augen ein ſchreckliches Uebel ſeyn! Ich folge hierinn den berühmteſten Männern: Leß Ueber die Religion II. B. dritter Anhang. Nöſſelt Vertheidigung der Wahrheit, und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion. Cludius Betrachtungen über die geſammten Lehren der Religion ꝛc.

§. 2.

Die Geſchichte der menſchlichen Kenntniſſe, und der Zweifeley ſtehen in genauer Verbindung. Ich will beyde hier

hier nur in Abſicht auf die Religion berühren. Weitläuftiger wird an ſeinem Orte davon geredet werden. Von Kenntniſſen der Jüden, die eine göttliche Offenbarung gehabt haben ſollen, kann hier keine Rede ſeyn. Wir erzählen nur die Entdeckungen des geraden ſchlichten Menſchenverſtandes über Gott, den Menſchen, und die Welt. Sieh unten §. 120. folg.

Zu den Zeiten der ſieben Weiſen in Griechenland ſcheinen die Menſchen zuerſt über Gott, den Menſchen, und die Welt nachgedacht zu haben. Folglich brauchte es ungefähr 3000 Jahre, bis der rohe Menſch zu philoſophieren anfieng. Und wie dürftig war da noch ſein Wiſſen! Thales, Anaximander, und Anaximenes ſchufen die Welt, den Menſchen, und die Götter noch aus Luft, und Waſſer. Die Menſchenſeele war ihnen nur eine Kraft des Körpers; Sonne, Mond, und Sterne aus der Erde entſtandene Feuerkugeln. Die Nachfolger dieſer Philoſophen, Pythagoras, Xenophanes, Parmenides, Heraklit, Empedokles verfielen ſtatt der vorigen nur auf andre Irrthümer. Erſt Anaxagoras kam durch die Betrachtung der Natur, und ſonderlich des Himmels auf den Gedanken, daß die Welt von einem verſtändigen Weſen gemacht wäre. Und er lebte ungefähr 500 Jahre vor Chriſto. Aber er mengte noch genug Kinderbegriffe mit ein. Gott war nach ihm ein ausgedehntes Weſen, die Sonne, und die Sterne waren glühende Steine, u. ſ. w.

Demokrit konnte dieſes ſchwache Licht, das Anaxagoras aufgeſteckt hatte, ſchon nicht mehr vertragen, und behauptete, die Welt wäre aus ewigen Atomen von ungefähr entſtanden. Zeno von Elea ſagte endlich gar, alles ſey ungewiß, und ward dadurch der Stifter des Scepticiſmus.

Bey dieſen Grübeleyen vergaß man faſt ganz auf die Verbeſſerung der Sitten, bis Archelaus von Athen die Aufmerkſamkeit der Menſchen auch auf dieſen Gegenſtand leitete, und Sokrates, und Plato das, was jener angefangen, ſo gut ſie konnten, vollendeten. Nach ihnen kam Ariſtoteles, und gab ſich wieder mit Betrachtung der Natur ab, worinn er nach ſeinen Umſtänden große Vorſchritte machte. Dieſe Kenntniſſe wurden durch die Vereinigung mehrerer Völker unter der römiſchen Monarchie allgemeiner.

Pyrrhon riß das alles auf einmal nieder, was dieſe Männer aufgebaut hatten, und wärmete die Meynung des Zeno wieder auf, daß alles ungewiß wäre, und man jede Sache ſo wohl bejahen, als verneinen könne. Ja es that ſich ſogar eine Secte der Zweifler hervor, die ſich Akademiker nannten, welche die Kunſt zu zweifeln in ein Syſtem brachten, und vorgaben, daß man nichts, und auch dieſes nicht einmal gewiß wiſſe, daß man nichts weis. Ihrer Meynung nach dürfte man dem Zeugniſſe der Sinne, dem geſunden Menſchenverſtande nicht trauen, weil jedem

Be-

Beweiſe ein andrer gleich ſtarker entgegenſtünde. Das gaben ſie für den einzigen Grund eines frohen, und ruhigen Lebens aus. Im zweyten Jahrhundert nach Chriſto ſtützte der griechiſche Arzt Sextus Empirikus dieſe Meynung in verſchiednen Schriften beſſer auf, und wendete ſie auf alle Wiſſenſchaften an.

Mit dem Verfalle des römiſchen Reiches verlor ſich auch die Philoſophie. Nur die Arabier erhielten einige ſchwache Funken davon. Die aus dem eroberten Konſtantinopel fliehenden Griechen brachten ſelbige in die Abendländer, nacher Italien, wo man wieder zu philoſophieren anfieng. Die gleich darauf folgende Reformation nöthigte die ſtreitenden Parteyen das Studium der Philoſophie nach allen Kräften zu betreiben. Aber freylich war es ihr noch nicht möglich, große Schritte zu machen, ſolange die Schullogik die Leute nur zum Diſputieren, und Grübeln verleitete; bis Baco de Verulamio auch dieſe ihrer Herrſchaft entſetzte. Und ſeit ſeiner Zeit hat die Philoſophie, und durch ſie jede andre Wiſſenſchaft, unendlich viel gewonnen. Nur in der Philoſophie, und Mathematik allein ſind wir ſeit Newtons, und Leibnizens Zeit weiter, als man vom Anfange der Welt bis auf dieſe beyden Männer kam.

So ſicher der Pfad zur Erfindung der Wahrheit war, den Baco vorgezeichnet hatte, ſo mochten ihn doch einige nicht betretten. Baco wollte, man ſoll über alles die Na-

tur ſelbſt fragen, Erfahrungen anſtellen, und daraus erſt Schlüſſe ziehen, Syſteme auf die Natur bauen, wenn es doch Syſteme ſeyn müſſen, nicht aber die Natur ſolange herum drähen, und zerren, bis ſie in ein willkürlich angenommenes Syſtem paßt. Aber das wollte einigen gar nicht behagen. Sie fiengen dafür an, über alles zu dogmatiſieren, diſputieren, und nichts für wahr zu halten, als was demonſtriert war, und die Demonſtration mußte noch dazu geometriſch ſeyn.

Unter dieſen ſteht oben an Bayle der Vater der neuen Zweifeley, welcher beſonders in ſeinem Dictionnaire hiſtorique & critique überall den Samen zur allgemeinen Zweifeley ausſtreuet, und nicht nur allen auf hiſtoriſche Zeugniſſe gegründeten Glauben umſtößt ſondern auch leugnet, daß man das Daſeyn Gottes anders als aus der Bibel beweiſen könne.

Berkeley * gieng noch weiter, und beſtritt auch das Zeugniß der äußern Sinne. Seiner Meynung nach exiſtirt nichts wirklich, wir haben keinen Körper, keine Hände, und Füſſe, keinen Vater, oder Mutter, keine Kinder, wir haben keine Krankheiten, fühlen keinen Schmerz, alles iſt blos in unſrer Einbildungskraft, blos Idee, Vorſtellung. Er hielt es für lächerlich, einem tollen Hunde, einer

* *Berkely's* Principles of human Knowledge 1710. *The dialogues* between Hylas and Philonous. *Alciphron*, or the minute Philoſopher.

einer ſchnell fahrenden Kutſche auf der Gaſſe ausweichen, ſo lächerlich, als wenn wir einem gemalten Hunde, oder einer gemalten Kutſche ausweichen würden.

Der berühmte Engländer Hume trieb endlich die Zweifelſucht aufs höchſte. Er leugnete, oder beſtritt alles, Körper, Geiſt, Welt, und Gott, beſonders in ſeiner Abhandlung über die menſchliche Natur. Behaupten, daß der Schnee kohlſchwarz, daß das Waſſer brenne, und das Feuer kühle, daß Wienn in England, und Goa in Deutſchland liege, das iſt gegen das, was dieſer ſonſt große Philoſoph vorgiebt, noch etwas erträgliches. Er iſt noch viel paradoxer. Was wir Seele heißen, heißt er einen Haufen ſchnell aufeinander folgender Vorſtellungen. Folglich, weil im Augenblicke B andere Vorſtellungen da ſind, als in dem vorhergehenden Augenblicke A, ſo iſt auch die Seele in B ganz etwas anders, als in A, und was ſie in A, oder vorher gethan hat, kann ihr in B gar nicht mehr zugerechnet werden. Jede Handlung iſt nothwendig. Es giebt keine Körperwelt, als in unſrer Vorſtellung. Alſo kann auch das Daſeyn Gottes nicht erwieſen werden. Es exiſtiert ganz, und gar nichts.

Voltaire konnte es nicht vertragen, daß dieſe herrlichen Entdeckungen Hume's, und Bayle's für den größten Theil der Menſchen unbenutzt bleiben müßten, weil ſie von beyden in eine Menge von Sophiſtereyen eingehüllet worden. Er kleidete ſie alſo anders ein, und trug ſie in

ſeinen Schriften auf eine populäre Art, doch mit ſeinem gewöhnlichen Witze vor.

Man wird nun leicht einſehen, warum ich dem Beweiſe der chriſtlichen Religion dieſe Abhandlung von der Wahrheit, und ihren Kennzeichen vorgeſetzet habe.

§. 3.

Um nun dieſen tollkühnen Behauptungen zu begegnen braucht es nichts weiter, als daß wir zeigen, es gebe gewiſſe von ſich ſelbſt evidente Grundſätze, oder Sätze, die jeder ſogleich zugeben muß, ſobald er nur die Worte verſteht, mit denen ſie ausgedrückt werden, und daß ſich alle unſre Kenntniſſe darauf zurücke führen laſſen. Dieſe Sätze laſſen ſich nicht beweiſen. Z. B. Nichts kann zugleich ſeyn, und nicht ſeyn, oder der Grundſatz des Widerſpruches. Nichts iſt ohne hinlängliche Urſache, oder jede Wirkung hat ſeine Urſache, der Satz des zureichenden Grundes. Ein Theil iſt kleiner, als das Ganze. Dieſe Sätze werden ſelbſt evident genannt, weil ſie ſich durch nichts mehr klärer machen laſſen, als ſie ſind. Sehe ich nun die Wahrheit dieſer Sätze ſogleich ein, ſobald ich ſie höre, oder denke, ſo liegt in mir ein Vermögen, ſolche Wahrheiten zu erkennen, der Schöpfer hat meine Seele ſo eingerichtet, daß ſie gewiſſe Wahrheiten eben ſo annehmen, wie das offene Aug das Tageslicht ſehen muß. Dieſes Vermögen der Seele heißt geſunder Menſchenverſtand, oder angebohrnes Wahrheitsgefühl.

Es

Es giebt alſo für ſich ſelbſt evidente, gewiß wahre Sätze.

Auf dieſe Sätze laſſen ſich alle unſre übrigen Kenntniſſe zurücke führen; denn unſre Kenntniſſe entſtehen entweder aus der Empfindung, oder durch den Gebrauch der Vernunft, oder durch das Zeugniß anderer. So weis ich, daß die Sonne am Himmel iſt, daß mein Freund itzt mit mir ſpreche, daß ich lebe, denke, weil ich erſteres durch meine Augen, das zweyte durch meine Ohren, das dritte innerlich in mir empfinde. Dieſe Quellen unſrer Kenntniſſe nennt man äußerliche Sinne, innerlicher Sinn. Ich ſchließe, ein Theil iſt kleiner, als das Ganze. Nun iſt die Thür ein Theil des Hauſes. Alſo iſt die Thür kleiner als das Haus. Oder: Wer ſich muthwillig in die Gefahr begiebt, wird darinn umkommen. Petrus begiebt ſich muthwillig in die Gefahr. Alſo wird er darinn umkommen. Beyde Schlüſſe leitet die Vernunft aus der Empfindung, oder vorhergehenden Erfahrung der Sinne her. Nur iſt der erſte ein nothwendiger, und der zweyte ein wahrſcheinlicher Schluß, wie aus der Logik bekannt iſt. Dieſe Kenntniß, die wir uns durch Herleitung der Wahrheiten mittels der Vernunft verſchaffen, heißt eine wiſſenſchäftliche Kenntniß. Ich glaube endlich, daß im vorigen Jahrhunderte die Schweden unſer Deutſchland verwüſtet haben, ob mir dieſes gleich weder meine Sinne, noch die Vernunft ſagen. Das Zeugniß derer, die damals gelebt,

und das, was ſie ſelbſt erfahren, ſchriftlich hinterlaſſen haben, iſt mir Bürge dafür. Dieſe Kenntniſſe ſind Kenntniſſe des Glaubens.

§. 4.

Alle Kenntniſſe, die wir durch den Gebrauch der Sinne erhalten, beruhen auf einem für ſich ſelbſt evidenten Satze: Was wir bey gehörigem Gebrauche unſrer geſunden Sinne empfinden, das exiſtiert wirklich, und exiſtiert gerade ſo, wie wir es empfinden. Mit aller Gewalt, die ſich der Menſch anthut, wird er es nicht dahin bringen, das Daſeyn der Dinge, die er durch ſeine Sinne fühlt, nicht zu glauben. Leugnen mag er es wohl, und mit Sophiſtereyen beſtreiten; aber niemals wird er ſich von ihrem Nichtdaſeyn überzeugen können. Wer hats jemals geglaubt, daß er keine Hände, oder Füße habe? Wer wird mich überzeugen, daß der Boden, auf dem ich ſtehe, die Sonne, die ich über meinem Haupte ſehe, nicht da ſeyn? Wer wird mich bereden, daß der Schnee ſchwarz, und der Zucker bitter ſey? Pyrrhon wich freylich niemals einem Wagen, oder einem Abgrunde aus. Aber ſein Begleiter riß ihn mit Gewalt aus dem Wege.

Eben dieſer evidente Satz gilt auch von dem innerlichen Sinne. Wir empfinden, daß etwas in uns denkt, daß wir ein Gedächtniß haben, unſre Gedanken auf einen gewiſſen Gegenſtand, und wieder davon ablenken können.

nen. Wir empfinden, daß wir izt mehr wiſſen, als wir vor zwanzig Jahren gewußt haben, daß wir leben, die nämliche Perſon ſind, die wir zuvor waren ꝛc. Es komme nun wieder Jemand, und wolle uns das Gegentheil von allem dieſem glauben machen, oder wir geben uns ſelbſt alle Mühe, uns vom Gegentheile zu überzeugen. Niemal werden wir unſrer innern Empfindung widerſprechen können. So unwiderſtehlich zwingt uns das angebohrne Wahrheitsgefühl dieſem für ſich evidenten Saße Beyfall zu geben.

Man müßte nur ſagen, Gott, deſſen Daſeyn wir indeſſen vorausſeßen, und unten beweiſen wollen, Gott habe unſrer Seele ſo eine Einrichtung gegeben, daß ſie ſich immerfort ſelbſt betrügen müſſe, eine Sonne, einen Boden, Hände, und Füſſe zu ſehen, wo keine ſind, den Schnee für weiß, den Zucker für ſüß zu halten, da doch jener in der That ſchwarz, und dieſer bitter wäre. Man müßte behaupten, daß wir kein Vermögen zu denken, kein Gedächtniß, keine Freyheit, kein Leben hätten, ſo gewiß wir das alles glaubten, und nach der Einrichtung unſrer Seele glauben müßten. Das hieße nun behaupten, Gott habe unſre Seele ſo gemacht, daß ſie ſich immerfort betrügen müſſe, oder mit andern Worten geſagt, daß Gott uns immer betrüge. Ein Gott, der aus Abſicht und immerſort betrügen kann, iſt nicht Gott.* Alſo in der Vor-

aus-

* Ob er nicht zu unſerm Vortheile eine Täuſchung zugeben könne, davon wird unten geredet werden.

ausſetzung, daß Gott den Menſchen geſchaffen habe, würde er zugleich Gott, und nicht Gott ſeyn. Folglich fließt der Satz, auf den ſich alle Empfindung gründet, aus dem ſelbſt evidenten Satze des Widerſpruches: Nichts kann zugleich ſeyn, und nicht ſeyn.

Aber die Sinne betrügen ja? Wie kann man ſich auf ihr Zeugniß verlaſſen? Ein gelbſüchtiger ſieht alles gelb. Durch ein grünes Glas ſcheint alles grün. Ein eckigter Thurm ſcheint von ferne rund. Und meynen wir nicht, die Seele ſey im ganzen Leibe ausgedehnt? Iſt etwas gewöhnlichers, als daß Wahnſinnige glauben, ſie ſeyn das, was ſie nicht ſind, ſich für Gott Vater, Könige oder Kaiſer ausgeben? — Ich habe ja geſagt: die Sinne müßten geſund ſeyn, und gehörig gebraucht werden. Iſt das nicht, ſo betrügen ſie uns noch nicht, ſondern wir betrügen uns ſelbſt; indem wir zu voreilig urtheilen, oder gar nicht mehr zu urtheilen im Stande ſind. Die Sinne haben keine andre Beſtimmung, als uns den Gegenſtand ſo vorzuſtellen, wie er in dieſen Umſtänden vorgeſtellt werden kann. Das Aug eines Gelbſüchtigen muß den Gegenſtand gelb zeigen. Aber der Menſch ſoll darum nicht glauben, daß dieſer gelb iſt, ſondern daß er die Gelbſucht habe. Es iſt Uebereilung, wenn ich die Gegenſtände, durch ein grünes Glas geſehen, für grün halte. Ich muß vielmehr urtheilen, das Glas ſey grün, und nicht der Gegenſtand. Es iſt Uebereilung, den eckigten Thurm für rund zu halten; weil

er, von Ferne geſehen, rund ſcheint. Die Geſetze der Optik erfordern dieſes. In dieſen dreyen Fällen ſind entweder die Sinne nicht geſund, oder werden nicht gehörig gebraucht. So auch in allen ähnlichen. Die Sinne thun nach den Umſtänden ihre Schuldigkeit. Möchten nur wir ſie auch, indem wir urtheilen, thun. Wenn wir dafürhalten, die Seele ſey durch den ganzen Leib ausgedehnt, ſo ſage man ja nicht, daß dieſes Gefühl des innern Sinnes ſey. Der bezeugt nur, daß wir denken, wollen, empfinden. Aber wo das geſchehe, das iſt nicht mehr Gefühl, ſondern Urtheil. Von Wahnſinnigen und Träumenden will ich nichts ſagen. Sie können ihre Sinne nicht gehörig brauchen.

Aber eben hierinn liegt die Schwierigkeit. Wie kann ich unterſcheiden: ob meine Sinne geſund, ob das Mittel, durch das ich etwas empfinde, recht beſchaffen, ob der Gegenſtand den gehörigen Abſtand habe? Ob ich wahnwitzig bin, träume, oder nicht? Beydes weis ich nicht, ſo lange ich in dieſem Zuſtande bin. Mit denen, die ihr Wahnſinn, oder Schlaf nie verlaſſen würde, habe ich nichts zu ſchaffen; denn ſie ſind auch meine Gegner nicht, können's nicht ſeyn. Die übrigen haben einen ſehr leichten Weg, ſich die obigen Fragen zu beantworten. Sie dürfen nur auf dieſe Punkte Achtung geben. Empfinde ich itzt ſo, wie ich ſonſt empfunden habe? War dieſer Gegenſtand ſonſt auch gelb, oder grün? Auch in andern Umſtänden gelb, oder grün? Halten ihn andre

Menſchen auch für gelb, oder grün? Fand ich dieſen Thurm, als ich ihn in der Nähe ſah, auch rund? Iſt dieſe Roſe, die ſich da in der Luft mittels eines Hohlſpiegels bildet, auch wirklich eine wahrhafte Roſe, wenn ich ſie berühre? Fällt die Antwort auf eine, oder alle dieſe Fragen verneinend aus, dann müſſen ſie auch mit ihrem Urtheile zurücke halten, und glauben, daß entweder ihre Sinne nicht geſund ſind, oder nicht gehörig gebraucht werden. Die Vernunft lehret mich alſo, ob die Sinne recht beſchaffen ſind, und ob ich ſie recht gebrauche. Aber die Wahrheit ihres Zeugniſſes iſt ſelbſt evident.

§. 5.

Alle wiſſenſchäftliche Kenntniſſe fließen aus den Empfindungen der Sinne, und werden mittels der Vernunft daraus bewieſen, wie Mathematik, Phyſik, Naturreligion. Die Beweiſe alle laufen zuletzt auf einen ſelbſt evidenten Satz hinaus, z. B. daß das Ganze größer ſey, als jeder einzelne Theil ꝛc.

§. 6.

Auch jene Kenntniſſe, welche ſich auf eine feſte Erwartung der Zukunft gründen, löſen ſich endlich in einen ſelbſt evidenten Satz auf. Bey dem Landbaue, bey der Schiffahrt, Arzneykunde, und den meiſten menſchlichen Handlungen hoffet man zuverſichtlich, es werde bey ähnlichen Umſtänden das wieder geſchehen, was ſonſt in dieſen Umſtänden geſchehen iſt, z. B. es werden die Jahrs-

zei-

zeiten ordentlich miteinander abwechſeln ꝛc. Aus eignen Empfindungen, und den Erfahrungen andrer ſeit dem Anfange der Welt ſchließen wir, daß der Lauf der Natur gewiſſen unveränderlichen Geſetzen unterworfen iſt. Dieſe Geſetze, weil ſie von Gott herkommen, müſſen für dieſe Welt die beſten ſeyn, oder Gott wäre nicht Gott.

Was endlich die Kenntniſſe des Glaubens betrifft, liegt auch bey ihnen immer ein, oder mehrere ſelbſt evidente Sätze zum Grunde. Weil nichts ohne Urſache, ſo glauben wir auch, kein Zeuge gebe ohne Urſache eine Lüge vor. Weil etwas nicht zugleich ſeyn, und nicht ſeyn kann, behaupten wir, daß die, welche eine Begebenheit wiſſen konnten, und mußten, ſelbige nicht zugleich nicht gewußt haben konnten.

Alſo beruhen alle Gattungen der menſchlichen Kenntniſſe auf ſelbſt evidenten Sätzen, und ſind wahr, wie dieſe ſelbſt evidenten Sätze.

§. 6.

Wie aber, wenn alle dieſe für ſelbſt evident ausgegebenen Sätze nichts weiter, als Vorurtheile, von Jugend auf eingeflößte Irrthümer wären? Der Wilde ſchlägt ſeine kranken abgelebten Aeltern todt, und frißt ihr Fleiſch, und hält das noch dazu für kindliche Liebe, und Pflicht. Solche Vorurtheile giebt es die Menge. -- Aber da haben wir eine unveränderliche Regel, nach welcher wir

Vorurtheile, und Irrthümer gar leicht von der Wahrheit unterſcheiden können. Man vergleiche die für ſelbſt evident ausgegebenen Sätze untereinander, und widerſpricht keiner dem andern, halten andre Menſchen eben dieſe Sätze für ſelbſt evident, dann ſind ſie nicht Irrthum, nicht Vorurtheil, ſondern Wahrheit.

§. 8.

Sind die ſelbſt evidenten Sätze Wahrheit, ſo ſind es auch alle richtig daraus hergeleitete Folgen. Je näher der Zuſammenhang einer Folgerung mit einem ſelbſt evidenten Satze iſt, deſto gewiſſer iſt auch dieſe Folgerung wahr, die ich vermittelſt der Vernunft aus dem ſelbſt evidenten Satze ziehe. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß ich die Wahrheit der ſelbſt evidenten Sätze unmittelbar anſchauen kann, die Folgerungen aber erſt durch den richtigen Gebrauch der Vernunft herleiten muß.

Alſo ruhet die Wahrheit auf einem ſichern Fundament.

§. 9.

Wir haben die Frage: Ob es Wahrheiten gebe, die wir erkennen, und vom Irrthume unterſcheiden können, nur in der Abſicht unterſuchet, damit man einſehe daß es uns möglich ſey, die wahre Glückſeligkeit eines Menſchen zu erkennen, und von der ſcheinbaren zu unterſcheiden. Sonſt könnte ſich Jemand durch die unglücklichen

Ein-

Einfälle der Sceptiker verleiten laſſen, gar keine Unterſuchung über ſeine Beſtimmung und Glückſeligkeit anzuſtellen; weil es doch unmöglich wäre, etwas ſicheres zu finden. Nein, es iſt nicht unmöglich. Wir dürfen unſre Natur nicht ſo tief, nicht auf der Stuffenleiter lebendiger Geſchöpfe bis unter den Wurm herabwürdigen. Alle Thiere, weil ſie nicht Gründe, und Gegengründe abwägen, nicht überlegen können, was zu ihrer Beſtimmung und Glückſeligkeit zuträglich iſt, haben ihre innerlichen Triebe, und Inſtincte, die ſelbige aufs ſicherſte, und zuverläßigſte leiten. Sogar die Pflanze iſt ſo gebauet, und hat äußerlich ſolche Einflüſſe, daß ſie ſich erhalten, und fortkommen kann. Und blos der Menſch, der doch Vernunft hat, dem ſein inneres Gefühl ſagt, daß er frey iſt, überlegen, und wählen kann, blos der Menſch ſoll ſo unglücklich ſeyn, daß er ſeine Beſtimmung, und das, was ihn wahrhaft glückſelig macht, niemal erkennen könnte?

Endlich welche ſchreckliche Folgen zieht die Zweifeley nach ſich? Iſt es nicht äußerſt quälend, nicht zu wiſſen, wozu man da iſt? ob es einen, oder keinen Gott gebe, ob man, wenn es einen giebt, einige Verbindlichkeit gegen ihn habe? Nicht zu wiſſen, was Tugend, was Laſter iſt, ob man etwas zu hoffen, oder zu fürchten habe? Alle dieſe Ungewißheiten martern einen Menſchen, der die erſten und ſelbſt evidenten Sätze in Zweifel zieht, auf welchen alle übrige menſchlichen Kenntniſſe beruhen. Kann es für Hurer, und Wohllüſtlinge, für Straßenrauber, und

Mordbrenner eine bequemere Philoſophie geben, als daß Welt, Seele, Freyheit, Tugend, und Gott nur ungewiſſe und zweifelhafte Dinge ſind? daß wir an allem, ſelbſt an unſerm Zweifel zweifeln müſſen? daß die Philoſophie höchſtens lehren kann: zweifelhafte Auflöſungen zweifelhafter Zweifel zu geben?

§. 10.

Jetzt wollen wir auch auf die Einwürfe der Sceptiker antworten. Es iſt gar nichts ſicher, und gewiß, ſagen ſie; weil das Gegentheil gar wohl auch möglich ſeyn kann. Ich meyne zwar jetzt, daß ich die Sonne am Himmel ſehe. Aber ein Träumender glaubt ſie eben ſo zu ſehen, und doch ſtellt ihm ſie nur ſeine Phantaſie vor. --- Nein, ſobald von einem ſelbſt evidenten Satze die Rede iſt, die man nach §. 7. erkennen kann, iſt das Gegentheil nicht einmal mehr möglich, oder das angebohrne Wahrheitsgefühl müßte nur Betrug ſeyn, den uns der Schöpfer ſelbſt geſpielt hätte. Iſt aber die Rede von nicht ſelbſt evidenten Sätzen, ſondern von ſolchen die daraus hergeleitet worden, ſo ſind dieſe Sätze, wenn ihre unmittelbare Verbindung mit den erſtern nicht nothwendig iſt, freylich nur wahrſcheinlich, und das Gegentheil kann es auch ſeyn, doch nur in Anſehung unſer; denn für ſich muß ein Satz von beyden widerſprechenden doch wahr, und der andere falſch ſeyn. Allein dieß erklecket noch nicht, um alles ungewiß zu machen; denn wenn ſchon das Gegentheil eines wahrſcheinlichen Satzes möglich iſt, ſo bleibt doch dieſer wahrſcheinlich

lich, und jener wird es nicht darum, weil das Gegentheil möglich iſt. Es wäre möglich, daß in dieſem Augenblicke die Stadt Paris nicht mehr ſtünde. Höret es darum auf wahrſcheinlich zu ſeyn, daß ſie ſteht? Doch davon hernach. Und an einem wahrſcheinlichen Satze zweifeln, weil das Gegentheil möglich iſt, iſt gerade ſo gegen die Einrichtung der menſchlichen Natur, als an einem ſelbſt evidenten Satze zweifeln. Im letztern Falle handle ich gegen die Einrichtung meines Verſtandes, welcher einem ſelbſt evidenten Satze nothwendig Beyfall geben muß. Im erſtern aber gegen die Einrichtung meines Willens, welcher dieſer Regel folgt, das zu wollen, was unter mehrern möglichen Fällen das Beſte zu ſeyn ſcheint. Und das iſt doch unſtreitig der wahrſcheinliche Satz, dem nur die Möglichkeit des Gegentheiles entgegen ſteht. Das Beyſpiel eines Träumenden taugt hieher gar nicht. So lange er träumt, glaubt er freylich alles wirklich zu empfinden, was ihm ſeine Phantaſie vormalet. Aber eine geringe Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt überzeugt ihn, daß er ſich im Stande des Traumes ſelten, deſto öfter aber wachend befinde. Der Ideengang iſt im letztern Zuſtande viel ordentlicher, und zuſammenhängender, als im erſtern. Und aus dieſer Vergleichung der verſchiedenen Zuſtände findet er leicht, daß er wirklich wache, und nicht ſchlafe, folglich auch wirklich die Eindrücke der äußern Gegenſtände empfinde.

Es iſt kein Satz ſo evident, daß er nicht ſchon beſtritten wäre worden. Hat man alſo nicht Urſache an al-

lem zu zweifeln? --- Ich würde vielmehr ſchließen: Alſo muß man unterſuchen, in wie weit etwas gegründet oder ungegründet iſt. Und da wird ſichs bald zeigen, daß ſich zwar gegen die evidenteſten Sätze Sophiſtereyen aufbringen laſſen; ſogar auch ſolche, die man nicht hinlänglich genug wird beantworten können. Aber niemals wird mans von ſich erhalten, dieſe beſtrittenen evidenten Sätze für falſch zu halten. Das angebohrne Wahrheitsgefühl ſträubet ſich zu ſehr entgegen. Sogar die Sceptiker ſelbſt haben niemals das Gegentheil eines ſolchen Satzes geglaubt, ſondern ſich in ihren Handlungen nach denſelben gerichtet. Was Jemand beſtreitet, hört darum nicht auf, Wahrheit zu ſeyn.

Man ſagt ferner, alle unſre Empfindungen wären unſicher aus einer doppelten Urſache, weil ſie uns niemal die Natur der äußern Gegenſtände, ſondern nur einige ihrer Eigenſchaften zeigten. Der Geſchmack ſagt mir wohl, daß der Zucker ſüß, das Gefühl, daß er hart, und das Auge, daß er weiß iſt. Aber was der Zucker an ſich iſt, das lerne ich noch nicht. Noch mehr. Auch die äußern Eigenſchaften der Dinge erkennen wir durch die Sinne nur beziehungsweiſe. Was mir ſüß ſcheint, findet ein anderer nicht ſo. Der Greiſe wird am geheizten Ofen zittern, wenns dem Jünglinge zu warm iſt. --- Aufs erſte antworte ich, daß eben darum die Sinne ihre Schuldigkeit thun, wenn ſie uns die Eigenſchaften der Gegenſtände zeigen; denn nur darum haben wir ſie, und nicht, damit

wir durch ſie die innere Natur der Dinge nothwendig erkennen müſſen. Die Gegenſtände außer uns ſind zu unſerm Gebrauche da. Und dieſe Beſtimmung wird vollkommen erreicht, wenn ich auch die Natur der Dinge nicht einſehe. Ich brauche nur zu wiſſen, daß das Brod geſund und nahrhaft iſt, wenn ich es genießen will, und bekümmere mich darum gar nicht, was es an ſich eigentlich ſey. Daß aber die Sinne nur beziehungsweiſe die Eigenſchaften der Dinge zeigen, macht ihr Zeugniß nicht unſicher. Sie zeigen die Sache immer ſo, wie ſie in dieſen Umſtänden, bey dieſer Beſchaffenheit der Organe ꝛc. gezeigt werden müſſen. (§. 3.) Zudem beſteht dieſe Beziehung meiſtentheils nur in mehr oder minder bis auf einen gewiſſen Grad. Ueber die Weſenheit einer Sache ſind doch alle verſtanden. Niemand hält ein glühendes Eiſen für kalt, ſey es auch, daß einer mehr, und der andere weniger Hitze daran fände.

§. 11.

Gegen den Scepticiſmus giebt es kein beſſeres Mittel, als wenn man zuerſt die Quellen deſſelben aufdecket, und dann vor ſelben warnet. Unter den Quellen deſſelben iſt wohl die erſte die Demonſtrierſucht. Gleichwie es Leute giebt, die ſich alles weiß machen laſſen, wenn ſie ſchon nicht den geringſten Grund einer Sache ſehen, ſo finden ſich hingegen andere, die nichts für wahr halten wollen, als was demonſtriert und geometriſch demonſtriert iſt. Das heißt

nun freylich die Sache überſpannen. Wenn die Sonne über meinem Haupte ſcheint, und mein Auge geſund iſt, wozu brauche ich dann Vernunftſchlüſſe und Demonſtrationen, wenn ich mich von dem Daſeyn der Sonne überzeugen will? Ich öffne das Auge, und ſehe ſie. Das iſt der kürzeſte Weg, den mich die Natur ſelbſt führt. Sie hat mir Sinne gegeben, und das Zeugniß derſelben beruhet auf einem ſelbſt evidenten Satze. Ohne alle Weitläuftigkeit leuchtet mir die Wahrheit deſſen, was ich empfinde, eben ſo helle ein, als ich immer den Pythagoriſchen Lehrſatz in der Geometrie nach dem ſtrengſten Beweiſe einſehe. Der verachtete Menſchenverſtand rächet ſich an denen, welche für ſelbſt evidente Dinge noch Beweiſe verlangen, und überläßt ſie der ungereimten Zweifeley eines Berkeley und Hume. Und ſie ſind in der That eben ſo lächerlich, als die, welche die Farben leugnen wollten, weil man ſie nicht hören kann. Die Farben müſſen geſehen, nicht gehöret, wie gewiſſe Wahrheiten nur empfunden, nicht demonſtriert werden.

Am unſchicklichſten iſt es, wenn man in der Religion, von welcher hier die Rede iſt, überall geometriſche Demonſtrationen fodern wollte. Man muß, um den Beweis führen zu können, manchmal gewiſſe Empfindungen, wie in der Mathematik die ſelbſt evidenten Sätze, oder Axiomen, vorausſetzen, auf welchen der ganze Beweis beruhet. Indeſſen ſind beyde Arten der Beweiſe gleich ſtark. In der Religion läßt ſich das Daſeyn Gottes und einige

ſeiner

ſeiner Eigenſchaften ſtreng genug beweiſen. Allein wie wenig wäre es damit den meiſten Menſchen gedient, wenn nichts für ſie gewiß wäre, als was geometriſch erwieſen werden kann? Giebt es eine Religion, eine Glückſeligkeitslehre ſo muß ſie ein gemeinſchäftliches, von jedem zu erreichendes Gut ſeyn. Aber könnte man nichts für wahr annehmen, als das, was ſtreng bewieſen wird, ſo wäre die Glückſeligkeitslehre nur der Empfänglichkeit der Philoſophen angemeſſen, welche wiſſen, was zu einem Beweiſe gehört, und ihn ganz überſehen können. Der einfältige Bauer, der Handwerker, der beſchäftigte Handelsmann, der gemeine Bürger, und die Hälfte des Menſchengeſchlechtes, das Frauenzimmer, könnten nicht daran Theil nehmen. Und dieſe ſollten denn wohl doch auch ſo gut, als die Philoſophen, glückſelig werden können. Es können alſo, wenn es Religion giebt, die Beweiſe dafür nicht immer geometriſch ſeyn, ſondern es muß eine andere eben ſo gewiſſe, und für jede geſunde Vernunft paſſende Art des Beweiſes möglich ſeyn.

Nemlich auch eine wahrſcheinliche Erkenntniß in der Religion iſt hinreichend, den Beyfall eines jeden vernünftigen Menſchen zu erzwingen; denn erſtens. Unſre Einſichten, und Kenntniſſe können doch unmöglich ſo vollkommen ſeyn, als die Einſichten, und Kenntniſſe Gottes. Gott erkennet aber alles ſo gewiß, daß er das Gegentheil nicht einmal für möglich halten kann. Sind alſo unſre Kenntniſſe unvollkommener, ſo muß es auch oft unſer Loos

ſeyn, daß wir auch das Gegentheil noch für möglich halten, oder wenn Gottes Kenntniſſe gewiß ſind, müßen unſre Kenntniſſe oft nur wahrſcheinlich ſeyn, und wir müſſen uns nach unſern beſten Einſichten richten. Iſts nicht lächerlich, gar nichts glauben wollen, weil ichs in vielen Dingen nur zur Wahrſcheinlichkeit, nicht zur Gewißheit bringen kann? Sollte ich mein Auge gar nicht gebrauchen, gar nicht nach dem Monde ſehen, weil es mir ihn doch in ſeiner natürlichen Größe nicht, ſondern viel kleiner zeigt? Die Ungereimtheit iſt alsdann noch größer, wenn ein Kenntniß moraliſch, oder phyſiſch gewiß iſt, und blos nicht den Grad einer metaphyſiſchen Gewißheit erreichet. Zweytens. Unſre Kenntniſſe wachſen ſtuffenweiſe, fangen oft nur von Vermuthungen an, bis ſie zur Gewißheit erhöhet werden. Wie kann ich alſo jemals eine Gewißheit erreichen, wenn ich alle Wahrſcheinlichkeit verwerfe? Muß ich nicht im Anfange blos glauben? Drittens. Wir richten uns, und zwar nach dem Willen Gottes ſelbſt, bey unſern zeitlichen Geſchäften, blos nach Wahrſcheinlichkeiten. Unſer ganzes Glück hängt davon ab, daß wir nach einer vernünftigen Ueberlegung handeln, und wir beruhigen uns dabey auch vollkommen. Sollen wir in Religionsſachen nicht vernünftiger Weiſe uns nach Wahrſcheinlichkeiten richten können, blos weil das Gegentheil auch noch möglich wäre? Viertens. Wollen wir nichts, als was demonſtriert iſt, annehmen, ſo werden wir uns ſehr oft an unſerm eigenen Glücke ſchaden. Bekanntlich hängt dieſes oft von ganz unbedeutenden kleinen

Um-

Umſtänden ab, aus welchen ſich der Erfolg kaum wahrſcheinlich ſchließen läßt. Wir verfallen auf unnütze Grübeleyen, und verwerfen alles, was nicht gleich augenſcheinlich gewiß iſt, wodurch denn nothwendiger Weiſe auch ſehr viel Gutes mit wegfällt. Fünftens. Wir wiſſen die Eigenſchaften einiger Dinge gewiß, ohne daß wir ihre ganze Natur, und Beſchaffenheit einſähen. Und doch iſts gewiß, daß ſie eine beſtimmte Natur und Weſenheit haben. So wenig wir nun dieſe Eigenſchaften darum in Zweifel ziehen dürfen, ſo wenig können wir eine wahrſcheinliche Erkenntniß verwerfen, weil wir ſie nicht bis auf den Grad der Gewißheit bringen können. Oder kann ich denn einem Mathematiker, der mir bisher alle Finſterniſſe genau auf die Minute vorhergeſagt hat, nicht glauben, daß morgen wieder eine ſeyn werde, ob ich gleich nicht einmal weis, was eine Finſterniß iſt, vielweniger die Art ſie zu berechnen einſehe? Sechstens. Bey einer mathematiſchen Gewißheit könnte nicht einmal die Abſicht der Religion ſo gut erreichet werden, als ſie jetzt bey dem höchſten Grad der Wahrſcheinlichkeit, und der moraliſchen Gewißheit erreichet wird; denn zu geſchweigen, daß jene Gattung der Demonſtration nicht Jedermanns Sache iſt, wie ich oben ſchon erinnert habe, jeder aber die Fähigkeit hat, nach den beſten Einſichten zu wählen, ſo iſt die Religion hauptſächlich eine Angelegenheit des Herzens. Dieß wird aber mehr durch eine lebhafte, als durch eine deutliche Erkenntniß gerührt, und folglich kömmt es hier nicht ſo ſehr auf mathematiſche Gewißheit, und Deutlichkeit, als auf die

Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, und Nützlichkeit der Religion an. Weis ich nur wahrſcheinlich, daß ſie zu meinem Glücke etwas beytragen kann, ſo treibt mich mein eigener Hang nach Glückſeligkeit ſchon an, ſie zu ergreifen, wenn ich auch nicht von ihrer Gewißheit im ſtrengſten Verſtande überzeugt bin. Siebentens hat Gehorſam, und Unterwerfung gegen Gott, die wichtigſte Abſicht der Religion vielmehr Platz, wo keine mathematiſche Gewißheit iſt. Wir würden da nur recht handeln, weil wir überzeugt ſind, daß es recht iſt. So aber thun wir es, weil es Gott befohlen hat. Wir folgen nicht unſern Einſichten, ſondern ſeinem Willen. Eine Religion befördert die Gottſeligkeit deſto mehr, je mehr ſie unſre Einſicht an Gottes Verſicherung, und nicht an unſre Vernunft bindet. Endlich bleibt uns immer die Hoffnung noch übrig, daß wir nach dem Glauben zum Schauen gelangen werden. Was für ein Vergnügen würde uns da wohl übrig bleiben, wenn uns hienieden ſchon alles klar und deutlich wäre?

Die zweyte Quelle der Zweifeley ſind die Zweydeutigkeiten. Iſt die Bedeutung eines Wortes nicht recht beſtimmt, oder nimmt man es mit Fleiß bald in dieſer, bald in jener, bald in einer weitern, jetzt in einer engern Bedeutung, ſo muß nothwendig alles, wovon die Rede iſt, zweifelhaft werden. Es wird eine Kette von Sophiſmen entſtehen, welche den kurzſichtigen Verſtand irre führen. So ſchließt Hume, weil man auch von Hun-

den

den, wie von Menſchen ſagt, ſie hätten Tugenden, es wäre kein Unterſchied zwiſchen phyſiſcher, und moraliſcher Tugend.

§. 12.

Nun kennet man die Quellen der Zweifeley, man weis, daß unſre Kenntniſſe auf ſichern Gründen beruhen, und hat die Kennzeichen kennen gelernet, durch die ſich Wahrheit vom Irrthume unterſcheidet. Um alſo nicht in die leidige Zweifelſucht zu verfallen, verlaſſe man ſich auf das Zeugniß der Sinne, baue auf ſelbſt evidente Sätze. So nützlich ſonſt Argumentieren, und Demonſtrieren iſt, ſo hat es doch hier gar keinen Platz, wo das angebohrne Wahrheitsgefühl ſelbſt redet. Man fliehe hernach alle ſündhafte Begierden, und Leidenſchaften. Sonſt wenn der Willen die Wahrheit nicht mehr angenehm findt, wird ſie auch bald hernach der Verſtand nicht mehr ſehen. So iſt mancher Wohllüſtling nach und nach zum Deiſten und Atheiſten geworden, nachdem ihm ſein verdorbener Willen einmal über den Grundſatz beruhiget: Nichts könne unerlaubt ſeyn, was Vergnügen bringt. Unter dieſe unordentliche Begierden muß man auch jene, ſich über andere zu erheben, rechnen; denn ſie erzeuget die Neuerungsſucht, und dieſe Irrthümer, und endlich den Scepticiſmus. Man brauche drittens die Vernunft nach der Vorſchrift der Logik; denn dieſe muß die Zeugniſſe der Sinne prüfen, muß unſre Kenntniſſe bis auf ſelbſt evidente Sätze analyſieren, Weizen und Spreuer von einander ſichten.

Sonſt

Sonſt verfällt man in Schwärmerey, und Aberglauben. Viertens beſtimme man jedes Wort, deſſen man ſich bedient. Und fliehe endlich die Diſputierſucht, und den ſtarren Eigenſinn. Jene hat zuerſt die Sceptiker erzeugt, und fortgepflanzt, und die Alleinrechthaberey macht nothwendig, daß man alles beſtreitet, was andere behaupten.

Zweyter Abſchnitt.

So eine unleugbare Wahrheit iſt es: Ich bin, denke, will, habe einen Körper.

§. 13.

Bey allen Ausſchweifungen menſchlicher Meynungen hat es doch endlich noch Niemand gewagt, ſein eigenes Daſeyn zu beſtreiten. Ich denke, und will, ich mag das nun frey, oder gezwungen thun; daran liegt hier nichts. Ich bin alſo. Dieß iſt der Grundſatz, von dem des Cartes ausgieng. Daß ich auch einen Körper habe, dieß iſt oben gegen die Sceptiker außer allen Zweifel geſetzt worden.

§. 14.

Das, was in mir denkt, will, iſt nicht der Körper, nicht Materie, ſondern ein unmaterielles, geiſtiges, einfaches Weſen, die Seele.

Es iſt zwar jetzt, und vielleicht für uns allzeit, unmöglich, daß wir uns einen deutlichen und beſtimmten Begriff von der Weſenheit der Materie machen, und ſie folglich

lich definiren könnten. Unſre Sinne zeigen uns nur einige Eigenſchaften derſelben, nicht aber die Weſenheit ſelbſt. Vermuthlich ſind wir auch nicht gemacht, dieſe zu ergrübeln; weil uns dieſe Kenntniß doch unnütz ſeyn würde, und die ſinnlichen Eigenſchaften der Materie zu wiſſen das einzige iſt, was wir nöthig haben. Allein zum Glücke weis Jedermann, was unter dem Worte Materie verſtanden wird, daß eine logiſch abgezirkelte Definition überflüſſig ſeyn würde.

Einige nennen das Materie, was Ausdehnung hat. Aber daraus würde folgen, daß die einfachen Elemente der Körper, auf welche uns doch zuletzt ihre nicht ins unendlich gehende Theilbarkeit führen muß, keine Materie wären, weil ſie nicht ausgedehnt ſind. Es würde folgen, daß die Ausdehnung den Klumpen einfacher Elemente erſt zur Materie machte. Nur ſoviel iſt alſo gewiß, daß jede Materie, ſo weit ſie der Gegenſtand unſrer Sinne ſeyn kann, ihre Ausdehnung hat.

Es giebt aber noch eine andere Eigenſchaft, die wir an allen Körpern beobachten, und die ſich nothwendig auch in den erſten Beſtandtheilen derſelben ſchon finden, folglich auch eine weſentliche Eigenſchaft der Materie ſeyn muß, an der man ſie erkennen muß. Wir wiſſen nemlich aus der ungezweifelten Erfahrung, daß ein jeder Körper, wenn er ruhet, niemal von

ſich

ſich ſelbſt ſich zu bewegen anfange, oder wenn er in Bewegung iſt, ſich einförmig in einer geraden Linie fortzubewegen fortfahre, bis er von einer äußerlichen Urſache gezwungen wird ſeinen Zuſtand zu verändern, d. i. im erſtern Falle ſich zu bewegen, im zweyten ſeine Geſchwindigkeit, oder Richtung zu verändern, oder ſich in Ruhe zu ſetzen. Dieſes Geſetz der Bewegung hat Newton außer allen Zweifel geſetzt. Die Körper haben alſo in der jetzigen Einrichtung der ganzen Natur die Eigenſchaft an ſich, daß ſie den Zuſtand, in den ſie geſetzt worden, erhalten, ſie mögen ruhig, oder in Bewegung ſeyn; niemal aber ſich ſelbſt einen dieſer Zuſtände geben können. Ferner zeigt wieder die Erfahrung, daß ein jeder Körper der Veränderung ſeines Zuſtandes ſich widerſetze. Wäre dieſes nicht, ſo könnte ich mit der nemlichen Kraft, mit der ich einen Ball werfe, auch einen Centnerſtein fortſchleudern, und einer müßte ſo geſchwind, wie der andere, fliegen. Ich müßte nichts empfinden, wenn ich eine daher fliegende Canonenkugel mit der Hand auffangen, und in Ruhe ſetzen wollte. Dieſe Eigenſchaft, dieſes Vermögen der Körper, ihren Zuſtand der Ruhe, oder der Bewegung zu behaupten, nennen die Philoſophen Trägheit der Körper, oder Kraft der Trägheit, vis inertiæ.

Es iſt eben ſo gewiß, daß dieſe Kraft der Trägheit nicht von der Ausdehnung, oder Zuſammenſetzung mehrer Elemente erſt entſtehe, ſondern ſchon in den Elementen ſelbſt liege, denn die Ausdehnung ſagt nichts weiter, als daß mehrere

mehrere Theile neben einander da ſind, und in Verbindung ſtehen. Aber daraus, daß mehrere Theile neben einander liegen, und vereiniget ſind, folgt ja noch nicht, daß ſich der Körper der Veränderung ſeines Zuſtandes widerſetzen, und träge ſeyn muß. Die Trägheit kann alſo nicht von der Ausdehnung erſt entſpringen. Weil ſie aber doch eine Eigenſchaft aller Körper iſt, muß ſie ihren Grund in den Theilen der Körper, d. i. in den einfachen Elementen haben, die man ſich ſchon vor aller Ausdehnung denkt, und die Elemente ſelbſt haben ſchon die Kraft der Trägheit. Und in der That, hienge die Trägheit von der Ausdehnung ab, ſo müßte der Körper deſto mehr der Veränderung ſeines Zuſtandes widerſtehen, je ausgedehnter er iſt. Widerſteht dann aber ein Bogen Papier ſeiner Bewegung eben ſo ſehr als ein Pfund Gold?

§. 15.

Es iſt alſo eine weſentliche Eigenſchaft der Körper, und Materie, daß ſie träge iſt. Und nun wollen wir dem Beweiſe unſers Satzes näher rücken, nachdem wir zuvor noch die verſchiedenen Meynungen unſrer Gegner angeführt haben werden. Einige behaupten ſchlechterdings, daß die Seele vom Leibe nicht verſchieden ſey, ſondern Stein, Pflanze, Thier und Menſch ſey eines, und nur von der Organiſation hange es ab, daß der Menſch denken könne, der Stein aber nicht. Hätte dieſer einen organiſirten Kör-

per

per, er würde eben ſo wohl Vernunftſchlüſſe machen. Andere ſetzen die Seele aus einer feinern Materie zuſammen, als jene des Leibes iſt. Die dritten ſagen es zwar nicht gerade heraus, daß unſre Seele materiell iſt; doch, glauben ſie, wäre es unerweislich, daß Gott der Materie nicht auch die Fähigkeit zu denken hätte mittheilen können. Uebrigens läßt man es bey der erſtern Meynung noch dahin geſtellt; ob Denken eine Eigenſchaft oder blos eine Modifikation der Materie iſt. Man bedenke nun folgende Sätze.

§. 16.

Das innerſte Selbſtbewußtſeyn beweiſet es, daß die Seele nicht Körper, nicht Materie iſt.

Wir empfinden zu gleicher Zeit mehrere äußere Gegenſtände, und ſind uns auch bewußt, daß wir ſie empfinden. So ſehe ich auf dem Theater zugleich mehrere Perſonen, höre vielerley Stimmen der ſingenden Perſonen und Töne der begleitenden Inſtrumente, ſehe meinen Freund, höre ihn reden, und fühle ihn, indem ich ihm die Hand reiche. Es können noch zugleich mehrere Sinnen einen Eindruck von dem nämlichen oder von mehrern Gegenſtänden erhalten. Da bezeugt mir nun mein innerliches Gefühl, daß es — Ich der nemliche Ich bin, der ſieht, höret, fühlt ꝛc. Ich habe z. B. zehn Begriffe zugleich; und es iſt nur ein einziger Ich, der ſie hat. Das, was

ich fühle, fühlen auch andere. Wäre aber die Seele körperlich, ſo müßten in meinem Körper mehr empfindende Weſen zugleich ſeyn, nicht nur ein einziges Ich. Ein Theil der Seele, der am Ende des Sehenervens die Farbe einer Roſe empfände, könnte nicht auch zugleich ihren Geruch fühlen. Dieß träffe den andern Theil der Seele, welcher an dem äuſſerſten Ende der Geruchsnerve wäre. Alſo jener Theil, der ſich des Geruches bewußt wäre, würde nichs von der Farbe, und jener Theil, der die Farbe fühlt, würde nichts von dem Geruche wiſſen. Ich müßte mir alſo zweyer, oder mehrer empfindenden Weſen in mir bewußt ſeyn, welches doch mein innerſtes Selbſtbewußtſeyn widerſpricht. Es iſt nur ein einziges Ich, das alle dieſe Begriffe zuſammenfaßt, vergleicht, unterſcheidet, und ſich dieſer Zuſammenfaſſung, Vergleichung, Unterſcheidung bewußt iſt.

Iſt aber die Seele nicht vielleicht ein einfacher Punkt der Materie, ohne alle Ausdehnung, ſo, daß wirklich alle äußerliche, und ſinnliche Eindrücke in einem Punkte zuſammen träffen, und nur ein einziges fühlendes Ich wäre? Damit wäre alſo fürs erſte die Einfachheit der Seele ſchon zugeſtanden. Allein ſo lange ſie noch Materie bleibt, kann ſie immer nicht denken, wie wir gleich ſehen werden.

§. 17.

Aus phyſiſchen Gründen läßt ſichs beweiſen, daß die Seele keine Materie, kein Körper ſeyn kann.

Wäre die Seele Materie, ſo müßte ſie widerſprechende Eigenſchaften an ſich haben, welches doch unmöglich iſt. Sie müßte träge ſeyn, ſich nicht aus dem Stande der Ruhe in den Zuſtand der Bewegung, und umgekehrt, verſetzen können; weil dieſes eine allgemeine, und weſentliche Eigenſchaft der Materie iſt, und ſie müßte doch eben dieſes zugleich auch können. Unſre Seele beweget ſich ſelbſt, und fühlt es, daß ſie ſich ſelbſt bewege, mit eigener, nicht mit fremder Kraft. Sie denket an unzählige Dinge, an vergangene, und zukünftige Dinge, auch wenn von außen nicht der geringſte Eindruck auf die Sinne geſchehen, oder geſchehen konnte. Sie lenket nach Willkühr ihre Gedanken von dieſem Gegenſtande auf einen andern, unterbricht eine angefangene Demonſtration, und denket auf etwas anders. Heißt das nicht zugleich träge ſeyn, und nicht träge ſeyn. Dieſer Beweis gilt von einfachen Punkten der Materie eben ſowohl, als von der Materie, wie ſie in Körpern ausgedehnt iſt.

Was ſonſt unter mehrern auf einen Körper wirkenden Dingen den größten Eindruck macht, das bringt auch in ihm nothwendig die ſtärkſten Wirkungen hervor. Was dem Körper am nächſten iſt, thut eben das. Aber

bey der Seele bemerken wir das Gegentheil. Abweſende, unſichtbare, oder von außen unempfindbare Dinge rühren ſie oft am meiſten, und ſo ſehr, daß ſie nicht ſieht, und nicht höret, was äußerlich wirklich vorgeht. Man denke ſich den Archimedes, da eben der Soldat auf ihn andringt, um ihn zu tödten, oder einen Mathematiker, der weder ſieht, noch höret, ſo lange er einem Beweiſe nachſinnet.

Die Seele iſt entweder das ſelbſt, was wir Körper heißen, oder eine feinere, und ſubtilere Materie. Nimmt man das erſtere an, ſo haben wir jezt einen ganz andern Leib, als wir in unſrer Kindheit hatten; weil durch die immerwährende Ausdünſtung ꝛc. ſich nach und nach alle ehemalige Theile verloren haben, und durch andre wieder erſetzet worden ſind. Wir würden uns alſo deſſen nicht mehr bewußt ſeyn, was wir vor 20. Jahren in einem ganz verſchiedenen Körper gethan, und gedacht haben. Und doch bin ich von der Identität des jetzigen, und ehemals in mir denkenden Weſens überzeugt, da ich es von der Identität meines Körpers nicht bin. Iſt die Seele eine feinere Materie, ſo wirkt doch der Körper, mit dem ſie in Verbindung ſteht, auf ſie, und zwar auf eine Art, wie Materie auf Materie wirket. Er kann alſo auch in der ſubtilern Materie der Seele nichts weiters hervorbringen, als Bewegung, oder Veränderung der Bewegung, indem er entweder ihre Richtung, oder ihre Geſchwindigkeit abändert; weil

doch in der Materie alle Veränderung durch die Bewegung geſchieht. Alſo würde Denken, ſich des Denkens bewuſt ſeyn, Urtheilen, und Schließen nur eine Modification der Materie, eine Veränderung ihrer Bewegung, Richtung, oder Geſchwindigkeit ſeyn. Wir wollen dieſe Behauptungen unterdeſſen nur nach den Geſetzen der Phyſik betrachten. Nach der allgemeinen Erfahrung bringt Bewegung nur eine andere Bewegung hervor, niemal aber einen Gedanken. Doch weiter. Sind die Gedanken, oder Ideen nur Bewegungen der Materie, ſo müßte es ſo viele zerſchiedne Bewegungen in uns geben, ſo vielerley deutliche Begriffe wir haben, und ſo wenig der Begriff der Sonne in dem Begriffe einer Eiche eingeſchloſſen iſt, eben ſo wenig könnte die jenen Begriff ausdrückende Bewegung in der Bewegung enthalten ſeyn, welche den Begriff der Eiche ausdrückt. Folglich müßen auch entgegengeſetzte Begriffe in entgegengeſetzten Bewegungen beſtehen. Ich frage alſo: Sind dieſe entgegengeſetzte Bewegungen nur in einem einzigen untheilbaren Punkte der Materie? Das kann man nicht behaupten; weil es den Geſetzen der Phyſik widerſpricht, daß ſich ein Körper, oder Punkt der Materie in einer, und ebenderſelben Zeit rechts, und links, nach oben, und unten bewege. Und das müßte doch geſchehen, wenn ich zur nemlichen Zeit auf weißem Papier ſchwarze Buchſtaben ſähe, verſchiedene Inſtrumente ſpielen hörte, und den Geruch der Blumen in einem Garten empfände. Sind aber dieſe verſchiednen Bewegungen in verſchiednen Theilen der

Materie, ſo, daß ſich ein Theil der Seele rechts, und der andre links bewege, um die entgegengeſetzten Begriffe von ſchwarz und weiß auszudrücken, ſo müßte es wieder gegen die innere Empfindung ſo vielerley denkende Ich geben, ſo vielerley verſchieden bewegte Theile in mir wären. Will man aber ſagen, daß Denken nicht in einer Bewegung der Materie beſtehe, ſondern eine beſondere Eigenſchaft derſelben ſey, ſo giebt man ihr widerſprechende Eigenſchaften. Sie wird zugleich träge, und nicht träge ſeyn, wie ich ſchon oben geſagt habe.

Oder kann nur die organiſierte Materie denken, die andere nicht? Wenigſt ſcheint dieß die Meynung einiger Materialiſten zu ſeyn. Allein was heißt das prächtige Wort: Organiſation, daß ſie allein die Materie des Denkens fähig macht? Ich weis keine andere Bedeutung deſſelben, als daß ein organiſierter Körper feinere, zärtere, und biegſamere Theile hat, aus derer Miſchung, und Verbindung eine künſtliche Maſchine entſteht, welche die Bewegungen leicht annimmt, und mittheilt, und von ihren äußerſten Gränzen bis zum Gehirne fortpflanzt. Kurz die Organiſation erfodert nur eine andere Lage, und Verbindung der Theile, als ſie in unorganiſierten Körpern iſt. Die Theile ſelbſt aber bleiben immer Materie, behalten die weſentlichen Eigenſchaften der Materie, beſonders die Trägheit, bey. Lage, Annäherung, Entfernung, Trennung der Theile kann die Kräfte der Materie wohl modificieren, die An-

ziehungskraft verſtärken, oder vermindern; aber niemals die Weſenheit derſelben aufheben.

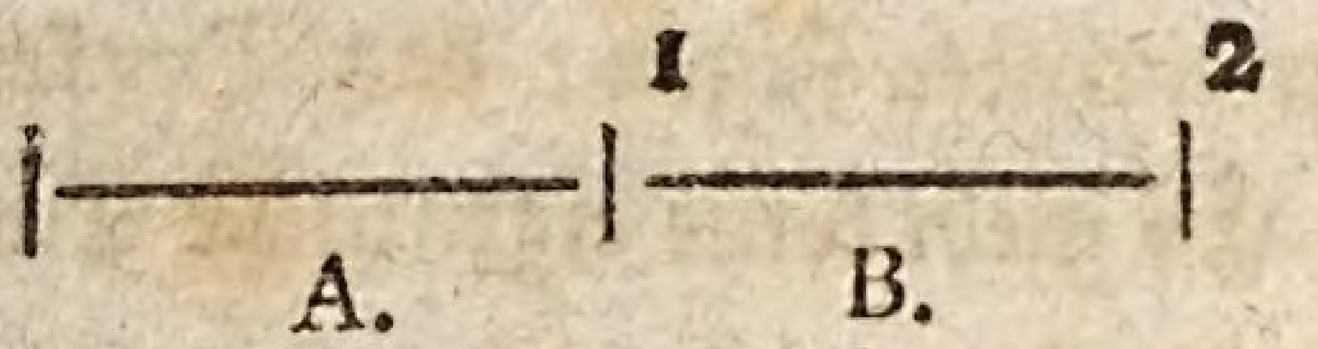
§. 18.

Aus metaphyſiſchen Gründen läßt ſichs beweiſen, daß die Seele keine Materie, kein Körper ſey.

Ich ſchicke hier einen Satz voraus, den die Materialiſten ſelbſt zugeben. Wir können nichs empfinden, außer wir ſind uns dieſer Empfindung bewußt, außer wir denken. So ſaget der Verfaſſer des Naturſyſtems ſelbſt: Empfindung hat nicht ſtatt, außer das Gehirn könne die auf die Organe gemachte Eindrücke unterſcheiden. Es iſt eine ſonderbare Erſchütterung des Gehirnes, oder eine beſtimmte Modification, welche das Bewußtſeyn ausmachet. Freylich vergißt er das an einem andern Orte wieder, und fodert zum Empfinden nur eine beſondre Art der Bewegung. Auch Helvez bauet ſeine Trugſchlüſſe auf die Vorausſetzung, daß es eine Empfindung ohne Bewußtſeyn gebe. Wenn wir nicht mit Worten ſpielen wollen, ſo heißen wir nur das Empfinden, wenn wir uns des Eindruckes, der auf unſre Organen gemacht worden, bewußt ſind. Auf offenem Felde werfen unendlich viele Gegenſtände zugleich die Lichtſtralen nach meinem Auge zurücke. Aber ſehe ich dieſe alle? Nein, nur diejenigen ſehe ich eigentlich, von denen ich mir bewußt bin, daß ſie mein Auge rühren, nur die, auf welche ich meine Aufmerkſamkeit richte. Es iſt alſo Mißbrauch der Worte,

wenn die Materialiſten ſagen: das Denken verliere ſich in Empfinden. Es giebt keine eigentliche Empfindung, ohne daß wir dabey denken.

Ein zuſammengeſetztes Weſen kann nicht denken. Iſt der Gegenſtand, den ich denke, einfach, wie z. B. Wahrheit, Tugend ꝛc., ſo kann ihn auch nur ein einfaches Weſen, kein Körper, keine Materie denken; ſonſt müßte ein Theil des Gegenſtandes auf dieſen, und ein anderer auf einen andern Theil des Körpers wirken. Aber in dieſer Vorausſetzung hat der Gegenſtand keine Theile, alſo kann auch nur ein einfaches Weſen ihn denken, oder was gleich iſt, empfinden. Iſt der Gegenſtand zuſammengeſetzt, z. B. der Begriff einer Armee, eines Hauſes, ſo würde ein Theil des Gegenſtandes auf dieſen, ein andrer auf einen andern Theil der Seele wirken. Aber wer empfände, und dächte hernach das Ganze? Müßte nicht wieder ein einziger einfacher Theil angenommen werden, der die Empfindungen aller übrigen in ſich ſammelte, und concentrirte? Alſo dächte und empfände doch wieder nur ein einfaches Weſen. Doch wir wollen dieſen Beweis, der der ſtärkſte iſt, recht ſinnlich zu machen ſuchen. Der Gegenſtand ſey eine Linie in zween Theile getheilet. A, und B ſeyn zween empfindende und denkende Theile der Seele, die ſich dieſe Linie vorſtellet.



Entweder empfindet A zugleich 1, und 2, und B zugleich 1 und 2, oder A empfindet nur 1, und B nur 2. Im letzten Falle weis A nichts von 2, B nichts von 1. Alſo kann auch A nicht über 2, und B nicht über 1 urtheilen, weil kein Urtheil ohne Vergleichung zwoer Ideen Platz hat. Alſo kann auch die aus A, und B beſtehende Seele nicht über die ganze Linie urtheilen, und ihre Länge nicht angeben. Und doch kann ich urtheilen. Es iſt hiemit fürs erſte unmöglich, daß verſchiedene Theile des Gegenſtandes durch verſchiedene Theile der Seele vorgeſtellet werden. Nimmt man aber an, daß A 1 und 2 zugleich empfinde, und B eben ſo; ſo würden nun in der Seele zwey verſchiedne Empfindungen, und wenn die Seele tauſend einfache Theile hätte, tauſend ſolche Empfindungen ſeyn. Nichts zu ſagen, daß auf dieſe Art 999 Empfindungen überflüßig wären, wie kömmt es, daß ich mir doch nur einer einzigen Empfindung bewußt bin? daß ich nach 1000 verſchiednen Empfindungen, außer mir nicht eben ſo viele verſchiedne Gegenſtände ſehe, höre, oder auf eine andre Art fühle, ſondern nur einen einzigen? Der Materialiſt ſieht ſich alſo genöthiget, Millionen einfacher denkender Weſen anzunehmen, da er die Einfachheit der Seele leugnet.

Aus allem dieſem ergiebt ſich endlich, daß die Seele kein ausgedehntes Weſen, keine Materie, ja auch nicht einmal ein einfacher Punkt der Materie ſeyn kann. Iſt

ſie

ſie aber kein ausgedehntes, zuſammengeſetztes Weſen, ſo muß ſie ein einfaches ſeyn, weil es zwiſchen Einfach- und Zuſammengeſetzt-ſeyn kein Mittel giebt. Unſre Seele hat zugleich Verſtand und Willen. So ein einfaches Weſen aber, das Verſtand und Willen hat, nennen wir einen Geiſt, ob wir gleich ſonſt keinen vollſtändigen Begriff von einem Geiſte haben. Alſo iſt die Seele des Menſchen ein geiſtiges Weſen.

§. 19.

Ich will nun auch die Einwürfe der Gegner in aller ihrer Stärke vortragen, und beantworten.

Der berühmte Engländer Locke behauptet zwar nicht, daß die Seele materiell wäre; doch, meynt er, wäre es möglich, daß durch die Allmacht Gottes die Materie das Vermögen zu denken erhalten könnte. Und ob dieſes nicht wirklich geſchehen ſey, könnten wir nicht wiſſen. Folglich bliebe es wenigſt zweifelhaft, ob unſre Seele Materie wäre oder nicht. Voltaire kann dieſe Beſcheidenheit, und weiſe Zurückhaltung an Locken nicht genug loben. Er ſetzt noch hinzu: Wir kännten die verſchiednen Kräfte der Materie noch viel zu wenig, als daß wir ſogleich dreiſt behaupten dürften, die Kraft zu denken könnte ihr nicht zukommen. Vielleicht bringt es der unermüdete Forſchungsgeiſt der Philoſophen noch dahin, daß ſie wirklich dieſe Kraft an der Materie entdecken. Wer hatte noch vor einiger Zeit von einer electriſchen Materie, und ihren erſtaunlichen Wirkungen geträumt? Und doch kennen wir jetzt dieſe ſo ziemlich.

Ob Locke hier die Beſcheidenheit nicht übertrieben hat? Nach ſeinem Urtheile dürfte wohl kein Phyſiker jemal behaupten, daß das Waſſer die Kraft, andre Körper anzuzünden, und zu verbrennen, nicht habe. Die Allmacht Gottes hat ihm dieſes Vermögen beylegen können, und ob ſie es nicht gethan habe, wiſſen wir nicht. Was ſoll aus der ganzen Körperlehre werden, wenn dieſe Art zu ſchließen einmal gelten ſoll? Ich ſage aber: Wir wiſſen es, daß Gott der Materie die Kraft zu denken nicht verliehen habe, und nicht verleihen könne. Was an ſich ſchon unmöglich iſt, und einen innern Widerſpruch in ſich enthält, das kann auch Gott durch ſeine Allmacht nicht möglich machen. Daß die Zahl 2 ſo lange ſie 2 iſt, zugleich auch die Zahl 3 ſey, daß ein Cirkel, ſolange er Cirkel iſt, zugleich ein Quadrat ſey, daß der Stein, der wirklich auf die Erde fällt, zu gleicher Zeit in die Höhe ſteige, das alles kann Gott nicht machen. Eben ſo wenig kann Gott dem nemlichen Dinge zu gleicher Zeit zwo widerſprechende Eigenſchaften beylegen, wovon eine die andre aufheben, und vernichten würde. Eine von zwo entgegenſtehenden Eigenſchaften kann Gott wohl einem Weſen beylegen; aber nicht beyde zugleich. Er kann Waſſer in Wein, Feuer in Waſſer verwandeln, das heißt, wenn die erſten Elemente dieſer Dinge gleichartig ſind, ihnen die Eigenſchaften des Waſſers, und Feuers benehmen, und jenem die Eigenſchaften des Weines, dieſem des Waſſers geben; ſind ſie aber ungleichartig, die erſten Elemente wegſchaffen, und zernichten, und ſtatt deren die Elemente des

Wei-

Weines, und Waſſers hervorbringen. Es ſind aber träge ſeyn, und nicht träge ſeyn zwo widerſprechende Eigenſchaften, die ſich niemal zu gleicher Zeit in der nemlichen Sache finden können. Nach der allgemeinen Erfahrung iſt aber die Materie bey der jetzigen Einrichtung der Welt träge, und unthätig. Die Seele aber ſelbſtthätig, und wirkſam. Alſo kann die Seele nicht Materie ſeyn; weil ſie ſonſt in ſich die widerſprechende Eigenſchaften der Thätigkeit, und Nichtthätigkeit zu gleicher Zeit vereinigen würde. Was Gott mit einer andern Materie bey einer andern Einrichtung der Welt thun könnte, das können wir nicht unterſuchen; wiſſen aber doch ſchon ſo viel gewiß, daß die Denkkraft niemal, wie die Materie, theilbar ſeyn könne. Wäre ſie aber nicht träge, ſo wäre ſie alsdann auch unſre Materie nicht, von der wir allein reden dürfen. Immerhin mögen uns alſo noch hundert Eigenſchaften, und das Weſen der Materie ſelbſt, unbekannt ſeyn. So viel wiſſen wir doch gewiß, daß unter dieſen unbekannten Eigenſchaften keine ſeyn kann, welche den ſchon bekannten widerſpricht, und ſie aufhebt. Dieß müßte aber ſeyn, wenn die Materie neben der ſchon bekannten Eigenſchaft der Trägheit, noch die unbekannte der Selbſtthätigkeit hätte, welche zum Denken unentbehrlich iſt.

Wir können es alſo Voltair'n zugeben, daß allenfalls noch manche bisher unbekannte Eigenſchaft mit der Zeit entdecket werden könne. Aber nimmermehr eine, welche die ſchon bekannten aufhebt. Mit der Electricität

hats

hats ganz eine andre Bewandſchaft. Man kannte zuvor keine Eigenſchaft der Körper, welche dem Daſeyn einer electriſchen Materie, und ihren erſtaunlichen Wirkungen ſchnurgerade widerſprach. Das Quadrat der Hypothenuſe wird allzeit den Quadraten der beyden Seiten gleich bleiben, wenn auch noch tauſend Entdeckungen in der Geometrie gemacht werden. Und die Steine werden allzeit ihre Schwere behalten, wenn gleich noch Jemand eine magnetiſche Kraft an allen, wie am Magnete, entdeckte.

§. 20.

Wenn gleich ein einfacher oder kleiner Theil der Materie nicht denken kann; ſo kann doch ein aus verſchiednen Theilen der Materie zuſammengeſetztes Ganzes, die Seele, denken; denn die Erfahrung lehret es, daß dem Ganzen oft Eigenſchaften zukommen, welche man an den Theilen vergebens ſuchet. Entweder die Zuſammenſetzung der Theile, oder die Vereinigung der darinn liegenden Kräfte kann die Denkungsart, und den Gedanken hervorbringen. Man führt für dieſe Behauptung verſchiedne Beyſpiele an. In einem Gebäude entſteht Symmetrie aus der Zuſammenfügung der Steine, wenn gleich in dieſen, einzeln genommen, keine iſt. Einzelne Theile der Roſe geben den angenehmen Geruch nicht, den ſie in der Zuſammenſetzung ausduften. Einzelne Töne machen noch keine Harmonie, die aber aus ihrer Verbindung entſteht. Die Kugel iſt rund, nicht ihre Theile. Noch mehr, ganz unähnliche Kräfte bringen die wunderbarſte Wirkung hervor.

vor.

vor. Die Abſpannung einer Uhrfeder, der Zug eines Gewichtes in einer Uhr — alſo bloße Bewegung — macht, daß der Zeiger Stunden, und Minuten weiſet. Soll nicht ein andrer Mechaniſmus der Seele endlich einen Gedanken hervorbringen können?

Nein, das kann er nicht, er mag ſo künſtlich ſeyn, als es möglich iſt. Die Zuſammenſetzung der Theile wird niemal etwas anders als eine neue Lage, und Ordnung der Theile, als eine neue Figur hervorbringen. Und wenn auch die Körper Wirkungen äußern, die man an einzelnen Theilen nicht wahrnimmt, ſo entſtehen dieſe doch nur aus den einzelnen Kräften, die in den Theilen zuvor ſchon da waren, und jezt erſt durch ihre Verbindung merklich werden. Es ſind aber immer nur ſolche Wirkungen, welche den Kräften ähnlich, von denen ſie hervorgebracht werden. Bewegung bringt nur Bewegung hervor.

Das Beyſpiel von der Symmetrie eines Gebäudes, da ſich doch in einzelnen Steinen keine zeiget, iſt ſehr unglücklich gewählt. Symmetrie, im Gebäude ſelbſt betrachtet, iſt weiter nichts, als eine gewiße Lage und Ordnung der Theile; alſo völlig verſchieden von dem Gedanken, der einfach iſt. Nur der denkende Menſch, der ſich ein gewiſſes Ideal des Schönen gemacht, und das Ebenmaaß der Theile darinn vorgezeichnet, findt Symmetrie in einem Gebäude, wenn es mit ſeinem Ideal übereinſtimmt. Der Hottentotte, der Feuerländer, der Neuſeeländer würde

de in unſern regelmäſſigen Gebäuden keine Symmetrie finden, weil er dieß Ideal noch nicht hat. Alſo ohne ein denkendes und empfindendes Weſen giebt es nicht einmal eine Symmetrie. Dieſes muß erſt die Theile des ganzen zuſammennehmen, abmeſſen, und vergleichen. Im Grunde iſt es auch nicht einmal wahr, daß die Symmetrie etwas ſey, das im Ganzen, und nicht in den Theilen iſt. Jeder wirket für ſich beſonders auf das Auge, und alle dieſe Wirkungen zuſammen genommen, oder die Summe derſelben bringt das angenehme Gefühl der Symmetrie in uns zuwegen. Es iſt alſo hier im Zuſammengeſetzten nichts, was nicht ſchon in den Theilen wäre.

Einzelne Theile der Roſe geben den Geruch nicht von ſich, den die ganze Roſe giebt. Falſch. Jeder Theil duftet Geruchstheilchen von ſich; aber dieſe ſind noch zu wenig, als daß ſie auf die Geruchsnerven wirken könnten. Sie müſſen in gehöriger Menge der Naſe zugeführt werden, wenn ſie merklich ſeyn ſollen. Und das geſchieht freylich erſt, wenn mehrere ſolche duftende Theile verbunden ſind. Alſo iſt Wirkung des Geruchs wieder nichts anders, als die Summe aller Wirkungen der kleinern Theile, und im Zuſammengeſetzten iſt nichts, was nicht in den Theilen ſchon wäre. Wie kann man alſo daraus erklären, daß zuſammengeſetzte organiſierte Körper denken können, wenn kein Theil dieß Vermögen hat?

Einzelne Töne machen keine Harmonie; wohl aber ihre Verbindung. Harmonie iſt wieder nur Zuſammen-

ſammennehmen, Abmeſſen, und Vergleichen, eine Verrichtung der denkenden Seele, wieder nur Summe der Wirkungen einzelner Töne.

Die Kugel iſt rund, ihre Theile nicht. Aber die Rundung iſt doch weiter nichts, als eine gewiſſe Lage und Zuſammenfügung der Theile, der man den Namen Rundung beylegt. Die Summe aller ſo zuſammengeſetzten Theile heißt Kugel. Hier iſt die Frage, ob aus der Zuſammenſetzung neue Kräfte, verſchiedne Kräfte entſtehen, die in den einzelnen noch nicht da waren.

Ganz unähnliche Kräfte bringen die wunderbarſte Wirkung hervor, wie die Bewegung in der Uhr das Weiſen der Stunden. Was iſt dann hier ſo wunderbares, was ſo unähnliches? Das Weiſen der Stunde geſchieht durch die Bewegung des Zeigers. Alſo bringt Bewegung nur wieder Bewegung hervor.

Man könnte vielleicht hier noch einwenden, daß die Vereinigung ſieben farbigter Stralen, von denen keiner weiß iſt, in unſerm Auge doch die Empfindung der weißen Farbe, alſo eine ganz unähnliche Wirkung zuwegen bringe. Allerdings iſt es nach Newtons Theorie des Lichtes alſo. Sieben oder vielmehr tauſend, und tauſend Stralen von verſchiednen Farben erwecken in mir die Empfindung der weißen Farbe. Aber woher entſteht denn die Empfindung der Farben? Dadurch nemlich, daß das Netzhäutchen im Auge durch die anprellende Lichtſtralen erſchüttert wird.

wird. Der rothe Stral erſchüttert es auf eine andre Art, als der violette. Daher die Empfindung der verſchiednen Farben. Allein auch die Erſchütterung, die der rothe Stral verurſachet, iſt ſchon eine zuſammengeſetzte Bewegung; da dieſer Stral nicht einfach, ſondern aus vielen andern zuſammengeſetzt iſt, das heißt, mehrere Stralen wirken zuſammen, um im Auge die einfache Bewegung des Netzhäutchens zu erregen, und dadurch erhält die Seele die Empfindung der rothen Farbe. Es geſchieht hier das nemliche, was in jeder zuſammengeſetzten Bewegung ſich zuträgt. Mehrere Kräfte, deren Richtungen unter einem Winkel zuſammen auf einen Körper gehen, heben ſich zum Theil auf, zum Theil vereinigen ſie ſich, um ihn nach der Diagonal eines Parallelogramms fortzutreiben, deſſen Seiten, wie dieſe Kräften, ſich verhalten. Die zuſammengeſetzte Kraft mit der ſich der Körper bewegt, entſteht aus der Vereinigung einzelner Kräfte. So alſo, wie die Erſchütterung des Netzhäutchens durch die rothe Stralen ſchon eine einfache Wirkung mehrerer vereinigten Kräfte iſt, ſo iſt es auch die Erſchütterung deſſelben durch ſieben verſchiedne, aber zuſammenwirkende Stralen, deren Empfindung wir die weiße Farbe nennen. Wo iſt alſo hier eine unähnliche Wirkung? Ueberall nur eine andere Erſchütterung, nachdem die Stralen ſo oder anders zuſammenwirken, dieſe, oder jene Geſchwindigkeit haben, und dann auch natürlich die Empfindung einer andern Farbe.

§. 21.

§. 21.

Wenn man ſich durch Machtſprüche, oder vielmehr durch unverſchämte Spöttereyen, und Grobheiten abſchrecken ließe, ſo dürfte es freylich kein Theolog wagen, über die Natur der Seele zu reden, und zu ſchreiben. La Mettrie ſagt es.* Und damit iſt alles entſchieden. Nur Aerzte ſind in dieſer Sache competente Richter. Aber nach der bekannten Grabſchrift, die der König von Preußen dieſem äuſſerſt lüderlichen Wohllüſtlinge machte, möchte er wohl ſelbſt keinen Anſpruch zum Richteramte haben.** Allein wir wollen doch hören, was der Mann ſo gar erhebliches vorbringt, das nicht auch jeder Menſch, Theolog, oder nicht Theolog, wenn er nur geſunden Verſtand hat, verſtehen kann. Denken, Urtheilen, und Schließen ſind doch unmöglich ein Gegenſtand der Anatomie. Sie laßen ſich nicht ſehen. Warum ſoll alſo ein Laje in der Medicin nicht auch ein vernünftiges Wort darüber ſagen können?

Vom

* Que nous diroient les autres, & ſur tout les Theologiens? N'eſt-il pas ridicule de les entendre decider ſans pudeur, ſur un ſujet, qu' ils n'ont point à portée de connoître, dont ils ont été au contraire entiérement détournés par des études obſcures, qui les ont conduit à mille préjugés, & pour tout dire en un mot, au fanatiſme, qui ajoute encore à leur ignorance dans le mécaniſme des corps. *L'Homme Machine Oeuvres philoſophiques, a Londres* 1751. pag. 13.

** Ci gît La Mettrie, petit Philoſophe, mediocre Medicin, grand Fou.

Vom Anfange der angeführten Schrift bis auf die drey und zwanzigſte Seite beſteht der Beweis des H. La Mettrie darinn: Die Seele hängt ganz von dem Leibe ab, alſo iſt ſie materiell, oder vielmehr von der Materie nicht unterſchieden, der Menſch iſt nur Maſchine. Das will er nun daraus beweiſen: So viel verſchiedne Temperamente, ſoviel verſchiedne Charakters und Sitten. Nach der Beſchaffenheit, dem Ueberfluß, der verſchiednen Miſchung der Galle, des Phlegma, des Blutes, ſind auch die Menſchen verſchieden. Eine Krankheit macht den Klügſten zum Narren. Eine Verſtopfung im Milz, oder in der Leber hemmt auch die Einbildungskraft. Man hat wohl Leute geſehen, die, weil ihr Körper innerlich in Unordnung war, glaubten, ſie wären Wärwölfe, Vampiere, oder ganz von Glas. Der Schlaf macht uns, wenn wir ſonderlich ihn lange überwunden haben, oder äußerſt abgemattet ſind, ganz unempfindlich. Entgegen haben wir keinen Schlaf, wenn uns eine Leidenſchaft hinreißt. Die Seele ſchläft mit dem Leibe, und iſt ſo gut, als wenn ſie nicht da wäre. Iſt der Umlauf des Geblütes zu geſchwind, kann die Seele nicht ſchlafen. Iſt die Seele in Unordnung, ſo iſt es das Blut auch. Opium wirkt ſogar bis auf den Willen; wer es genommen hat, möchte nicht mehr erwachen. Hat der Leib keine Nahrung, ſo iſt auch die Seele matt, und umgekehrt. Der Genuß des rohen Fleiſches macht Menſchen und Thiere wild, wie grobe Speiſen den Menſchen roh, und unempfindlich machen. Im Trunke iſt man ein andrer Menſch, als nüchtern. Bey

dem

dem Heißhunger kennt man weder Eltern noch Kinder mehr, noch auch die Pflichten die man ihnen ſchuldig iſt. Das Alter hat einen mächtigen Einfluß auf die Vernunft, wie die Erziehung. Die Seele richtet ſich nach dem Alter, der Erziehung, der Leibesbeſchaffenheit, und ſelbſt nach dem Geſchlechte. Man kann ſogar aus der Phyſiognomie des Menſchen die Beſchaffenheit ſeiner Seele errathen. Locke's, Steele's, Maupertuis Bildniß verräth ſchon ihren tiefforſchenden Adlerblick. Ein Volk iſt plump und dumm, das andre lebhaft, einſichtig. Das kömmt unſtreitig von der Nahrung und andern äußern Urſachen.

Das wäre alſo, was nur Aerzte wiſſen können, und was die guten Theologen nicht einmal einzuſehen im Stande wären? Ich dächte doch, daß eben nicht die größten Einſichten in die Arzneykunde nöthig wären, um zu wiſſen, daß die Seele vom Leibe abhänge. Das iſt ſo eine Sache, die dem unachtſamſten Beobachter ſeiner ſelbſt auffallen muß. Man hats auch längſt gewußt, ehe La Mettrie ſich die Mühe nahm, uns zu Maſchinen zu demonſtrieren.

Darauf antworte ich zweyerley: Einmal, daß es mit der gänzlichen Abhänglichkeit der Seele vom Leibe noch lange ſo richtig noch nicht iſt, wie die Materialiſten glauben. Hernach, wenn ſie auch ganz bewieſen wäre, ſo würde ſich doch daraus die Materialität der Seele nicht folgern laſſen. Zugegeben, daß die Seele in ihren Wirkungen ſehr oft von der Beſchaffenheit des Leibes abhängig ſey, ſo

iſt doch dieſes nicht allzeit. Bey abgezogenen Begriffen der Wahrheit, der Tugend, bey Begriffen von unſichtbaren Dingen als von Gott, hångt ſie ganz gewiß nicht von dem Kôrper ab. Aeußerliche Gegenſtånde haben freylich zuerſt die Veranlaſſungen zu dieſen Begriffen gegeben. Allein die Seele ſchafft dieſe Begriffe hernach ſelbſt, abſtrahiert ſie, ſetzt ſie zuſammen, zerlegt ſie nach ihrem Belieben. Der Leib, an den ſie gebunden iſt, iſt nur die Werkſtåtte, in der ſie arbeitet. Er hat aber weiter in die Begriffe ſelbſt keinen Einfluß mehr. Und wenn gleich manchmal die zerrůttete Geſundheit des Kôrpers auch die Seele zu anhaltenden, und aufmerkſamen Betrachtungen untauglich macht; ſo trifft doch dieſes auch gar oft nicht ein. Ein wahrhaft frommer Menſch bleibt auch unter den heftigſten Schmerzen ruhig, gelaſſen, und zufrieden, bleibt glůcklich; indem er ſich mit der Hoffnung einer beſſern Zukunft trôſtet. Sein Geiſt iſt heiter, und thåtig, weil er ſich mit Gegenſtånden beſchåftiget, welche ihm allein angemeſſen, und nicht kôrperlich ſind, ſo ſehr auch ſein Leib ſchwach, ausgemergelt, oder zerſtůmmelt iſt. Der Gottloſe in den nemlichen Umſtånden wird ſich und andre verwůnſchen, wird ungeduldig ſeyn, und verzweifeln. Die Schuld iſt nur ſein eigen; warum hat er ſeinen Geiſt nur immer mit kôrperlichen Gegenſtånden beſchåfftiget. Nun muß er freylich auch ganz vom Kôrper abhången.

Aber es ſoll die Seele, ſo lange ſie im Kôrper wohnet, auch ganz vom Kôrper abhången; folgt daraus, daß

ſie vom Körper nicht verſchieden, daß ſie auch materiell iſt? Durchaus nicht. Sie iſt an den Körper gebunden, und kann ihre Fähigkeiten zu wirken nicht anders äußern, ſo lange ſie im Leibe iſt, als durch den Leib. Dieſer iſt ihr Inſtrument. Iſt nun das Inſtrument nicht gut, nicht recht beſchaffen, ſo wird auch ihre Arbeit nicht gut von ſtatten gehen. Gebt dem größten Virtuoſen eine ſchlecht geſtimmt und beſaitete Violine, dem größten Clavierſpieler ein Inſtrument, das ganz verſtimmt iſt, er wird ſeine Kunſt nicht darauf zeigen können, nicht als wenn er darum ſeine Kunſt nicht mehr beſäße. Nur am Inſtrumente iſt der Fehler, daß er ſie nicht zeigen kann. Alles wird eine mißfällige Disharmonie geben. Daraus mag ſich La Mettrie ſo ganz natürlich alle ſeine Einwürfe ſelbſt auflöſen. Fleriers von Reval Vergleichung unſrer an den Leib gebundnen Seele mit einem Menſchen, der in einen Wagen gebunden, und fortgeführt wird, erkläret dieſe Schwierigkeiten vollkommen. Dieſer Menſch hätte zwar das Vermögen ſelbſt zu gehen, wie die Seele unabhängig vom Leibe zu wirken. Allein angebunden muß er ſichs gefallen laßen, bald geſchwinder, bald langſamer zu reiſen, oder gar ſtehen zu bleiben, wenn ein Rad bricht.

Aber das, wird man ſagen, iſt eben das unbegreiflichſte, wie der materielle Körper auf die geiſtige Seele wirken, und ſie in ihren Handlungen ſtöhren kann. Unbegreiflich wohl. Aber doch nicht unmöglich. Die Unmöglichkeit läßt ſich ſo lange nicht beweiſen, ſo lange man

Natur eines Geiſtes, und eines Körpers nicht ganz kennt, oder wenigſt in einem eine Eigenſchaft entdecket, welche die Einwirkung des andern unmöglich machet. Und ſo eine Eigenſchaft können die Materialiſten nicht aufbringen. Ich gebe es ihnen gerne zu, daß es ein Naturgeheimniß iſt, und vermuthlich allzeit bleiben wird, wie auf gewiße Veränderungen im Körper entſprechende Veränderungen in der Seele, Gedanken, Urtheile, und Vernunftſchlüſſe entſtehen; und wie entgegen nach dem Willen der Seele entſprechende Bewegungen im Körper erfolgen. Aber bleibt es denn in ihrer Meynung nicht auch ein Geheimniß, wie die Materie denken, ſich ihres Gedankens bewußt ſeyn, empfinden, und urtheilen kann? Die Worte: Organiſation der Materie ꝛc. klären die Sache im geringſten nicht auf. Alſo wir und ſie erkennen ein Geheimniß. Der Unterſchied beſteht nur darinn, daß wir erweiſen können, ihr Geheimniß ſey etwas unmögliches, und widerſprechendes, wie wir es gethan haben. Sie können aber dieſes nicht.

§. 22.

Je gelehriger ein Thier iſt, eine deſto größere Portion des Gehirnes hat es, und der Menſch als das gelehrigſte hat auch verhältnißmäßig die größte Portion. Der Bau des Gehirnes iſt bey den vierfüßigen Thieren beynahe der nemliche, wie bey den Menſchen. Nach den vierfüßigen Thieren haben die Vögel das meiſte Gehirn. Von der Quantität, und Beſchaffenheit des Gehirnes muß es alſo allein abhängen, daß der Menſch vor den Thieren einen

Vorzug

Vorzug hat, nicht aber von einer geiſtigen Seele. Schon jetzt lernen einige Thiere reden und Stückchen pfeifen. Einige, wie die Affen, haben es bisher freylich noch nicht dahin gebracht, vermuthlich weil der Fehler in ihren Sprachorganen liegt. Doch verzweifelt H. La Mettrie noch nicht, daß ein geſchickter Mann es endlich dahin bringen könnte, daß die Orangoutangs auch mit uns ſprächen. Er beruft ſich auf die Erzählung des Ritters Temple von einem Papagey, der ſehr paſſende Antworten gab, und eine zuſammenhängende Unterredung zu führen gelernet hatte. Der Menſch ſelbſt war vor Erfindung der Sprache nur ſo ein Affe. Der Unterricht durch Zeichen, Töne, und Worte hat es dahin gebracht, daß der Geometer jetzt beweiſen kann, wie ers dahin gebracht hat, daß der Affe ſein Hütchen aufſetzt, und auf ſeinen gelehrigen Hund ſpringt. Doch weis er den Glücklichen nicht zu nennen, welcher zuerſt unſre Organiſation zu benützen wußte. *

Daß eine beſtimmte Quantität, Beſchaffenheit, und Structur des Gehirnes nothwendig iſt, wenn ſich die Seele deſſelben, als eines Inſtrumentes zu ihren Verrichtungen bedienen ſoll, das wird wohl niemand leugnen. Der beſte Klavierſpieler, wenn er kein, oder ein verſtimmtes Inſtrument hat, kann nicht zeigen, was er kann. Aber eben ſo gewiß iſt es, daß einer, der die Kunſt auf dem Klavier zu ſpielen nicht erlernet hat, auf dem beſten Inſtrumente nicht ſpielen kann. Neben der gehörigen Beſchaffenheit

* Ebend. von S. 23 - 31.

Gehirnes muß noch eine Seele da ſeyn, die ſich dieſes Inſtrumentes zu bedienen weis. Die Structur des Gehirnes bey den Vögeln mag zureichen, daß ſie einige Worte merken, und nachſchwatzen lernen. Und auch da wird der bloße Mechanismus nicht alles allein thun, wie bey Vaucanſons Flötenſpieler, und bey Kempele's Schachſpieler. Auch da muß eine Seele mitwirken. Der Flötenſpieler, der Schachſpieler, die Uhr weis es nicht, wenn ſie fehlt, ſie iſt ſich ihres Fehlers nicht bewußt. Aber der Vogel weis es. Wer Canarienvögel abrichtet, wird es hundertmal gehört haben, wie ſie, ſobald ſie fehlen, und den rechten Ton nicht treffen, für ſich ſelbſt das Stückchen von neuem anfangen, ſich üben, und -- ich ſage nicht zu viel -- ſtudieren, bis ſie den Ton herausbringen. Eine Uhr, welche die rechte Stunde nicht geſchlagen hat, wird darum nicht wieder ſchlagen, bis ſie es recht macht. Daß man aber darum nicht gleich gar auf eine vernünftige Seele bey den Thieren ſchließen darf, wird ſich unten zeigen. Der Menſch und das Thier haben eine Seele, haben ein Gehirne, das eine gewiße Organiſation haben muß, wenn die Seele ſich deſſelben zum Denken bedienen will. Aber daraus folgt noch keine gänzliche Gleichheit beyder. Und wenn auch, die Thiereſeelen Geiſter von einer niedrigern Klaſſe wären, wenn ſie auch nach der Abſönderung vom Körper zu einem andern Endzwecke noch fortdauerten, wie Bonnet glaubt -- Behauptungen, die ich hier nicht ohne Noth unterſuchen will -- wenn die Orangoutangs ſprechen lernten, welches nach dem Baue ihrer Organe nicht möglich iſt,

wenn

wenn der Papagey des Ritters Temple wirklich, wie ein Menſch, zuſammenhängend ſprach, welches noch, nachdem es auch Locke glauben konnte, äußerſt ungewiß iſt, ſo entſcheidet das in der gegenwärtigen Streitigkeit nicht das geringſte. Alles dieſes iſt ohne eine unmaterielle Seele doch nicht möglich. Niemal wird ein zuſammengeſetztes Weſen ſich einen einfachen oder zuſammengeſetzten Gegenſtand denken, niemal ſich des Gedankens bewußt ſeyn können. Wir haben dieß bewieſen. Und ſo lange dieſer Beweis feſt ſteht, nützt alles Räſonieren ins Blaue hinein nichts. Ich frage nur entgegen: Werden die Thiere ſich Begriffe von einfachen, abſtracten, und zuſammengeſetzten Dingen machen können, oder nicht? Können ſie das nicht; dann gute Nacht mit zuſammenhängenden Geſprächen, mit Demonſtrationen, wie wir ſie machen. Der Affe wirds ewig nicht weiter treiben, als daß er ſein Hütchen zu rechte ſetzt, und einige unſrer Handlungen nachmacht. Niemal wird er zum Geometer werden. Können ſie aber ſich dieſe Begriffe machen, ſo iſt ihre Seele nicht mehr materiell. Sie mag hernach ſeyn, was ſie will.

§. 23.

Unſre Einbildungskraft allein thut alles. Sie iſt das, was wir Urtheil, was wir Vernunftſchluß heißen. Wie jeder Gegenſtand im Auge ſein Bild abmalet, ſo wird dieſes Bild auch dem Hirnmark eingedrückt, und, wie die Bilder der Zauberlaterne, darauf aufgefangen.

Gleichwie nun dieſe Bilder verſchieden ſind, wie die Gegenſtände, ſo heißt, dieſe Bilder empfinden, auch ſie voneinander unterſcheiden, das iſt, urtheilen, daß die Sonne nicht der Baum, oder das Haus iſt. *

Aber iſt dann das Empfinden ohne Bewußtſeyn? Nicht alles, was das Netzhäutchen erſchüttert, wird auch empfunden, wenn wir uns der Veränderung im Auge nicht bewußt ſind. Das Denken muß dabey ſeyn. Alſo iſt auch, die Bilder empfinden, nicht bloß gewiſſe Eindrücke empfangen, ſondern ſich derſelben bewußt ſeyn. Sie unterſcheiden, iſt nicht bloß verſchiedne Bilder haben, ſondern ihren Unterſchied einſehen, ſie vergleichen, und dann, nachdem man ihren Unterſchied eingeſehen hat, behaupten, ſie ſeyn verſchieden. Empfindungen ſind der Gegenſtand des Urtheiles, nicht das Urtheil. Dieß Urtheil muß eben die unzertheilbare Seele fällen, die die beyden Begriffe hat, die ſie vergleichen will, wie wir oben geſehen haben. In der Meynung der Materialiſten müßte aber ein Bild in dieſem, das andre in einem andern Theile des Hirnmarkes eingegraben werden. Wo fände da eine Vergleichung Platz? Die Einbildungskraft kann nichts, als die Bilder reproducieren. Aber das iſt noch nicht Urtheilen, nicht Vernunftſchlüſſe machen.

Ich müßte viel zu weitläuftig werden, wenn ich dem La Mettrie noch ferner Schritt für Schritt nachfolgen woll-

* Ebend. S. 32. ff.

wollte. Es würde ſich auch gar der Mühe nicht lohnen. Das übrige iſt zum Theil ſo ſeicht, ſo gegen alle geſunde Vernunft geſagt, daß es nur ein ſo ganz in den Wohllüſten erſoffener Menſch, wie La Mettrie, ſchreiben konnte, und beweißt für die Materialität der Seele gar nichts. Z. B. daß die Thiere auch dem Naturgeſetze, wie die Menſchen, unterworfen ſind. Nun ſind die Thiere bloſſe Maſchinen. Alſo auch der Menſch. Beyde Vorderſätze ſind grundfalſch. Zuletzt meynt er gar, es ſey etwas ſehr gleichgültiges: ob man einen Gott glaube, oder nicht, und ſuchet die Beweiſe für das Daſeyn Gottes zu untergraben, vorzüglich dadurch, daß die Bewegung der Materie weſentlich ſey. Wovon wir an ſeinem Orte reden werden. Noch unbedeutender iſt eine andre Schrift eben dieſes Verfaſſers: L'Homme Plante. * Die Schrift: Syſtême d'Epicure ** hat auch keine neuen Gründe gegen die Immaterialität der Seele, wohl aber eine Menge abgeſchmackter, und unverſchämter Vermuthungen, und Behauptungen, empfiehlt den Atheiſmus, und den freyen Genuß der groben ſinnlichen Wohlluſt, unter welchem der Verfaſſer faſt, wie der Heide Ovid, ſich zu ſterben wünſcht. Wie feſt ſich dieſe Leute an ihre Grundſätze halten, erhellet daraus, daß der Verfaſſer in eben dieſer Schrift über Tod, Ewigkeit, und alle Religion auf die ausgelaſſenſte Art ſpottete, und als er wirklich ſterben ſollte, doch zitterte, und Kapuziner zu ſich kommen ließ, um als ein katholiſcher Chriſt ſterben zu können.

§. 24.

* Oeuvres philoſophiques à Londres 1751.
** Ebend.

§. 24.

Helvez in ſeinem Buche über den Geiſt ſtimmt ſo ziemlich mit dem La Mettrie überein. Er ſagt: Alle Geiſtesverrichtungen beſtehen im Urtheilen. Nun iſt aber Urtheilen nichts anders, als Empfinden. Wenn ich von der Größe, oder Farbe der Dinge urtheile; ſo iſt das Urtheil, welches ſich auf verſchiedne Eindrücke bezieht, die auf meine Sinne gemacht worden ſind, eigentlich nichts anders, als eine Empfindung. Ich kann eben ſo ſagen: **ich urtheile**, wie ich ſage, **ich empfinde**, daß eine Klafterlänge auf mich andre Eindrücke machet, als nur eine Schuhlänge, daß die rothe Farbe anders, als die gelbe, in meine Augen wirkt. Daraus ſchließe ich, daß in ähnlichen Fällen Urtheilen niemal etwas anders, als Empfinden ſey. *

Das wäre alſo, wenn ich den Helvez recht faſſe, ſo viel, als: die Seele verhält ſich durchaus nur leidend, iſt nicht ſelbſt thätig. Weil nun die rothe Farbe einen andern Eindruck macht, als die gelbe, ſo empfindt die Seele, daß zween verſchiedne Gegenſtände auf ſie gewirkt haben. Und dieſes verſchiedne Empfinden iſt eigentlich das, was wir Urtheilen heißen, es iſt ſo viel, als das Urtheil; Roth iſt nicht gelb. Aber noch einmal: Kann dann die Seele nicht zu gleicher Zeit den Eindruck der rothen, und gelben Farbe haben, ohne daß ſie dieſe Farben miteinander vergleicht? Iſt einfaches Empfinden ſo gleich Urthei-

* De l'Eſprit Tom. I. Diſc. I.

theilen? Gleichwie ich eine Idee haben kann, ohne ſie mit irgend einer andern zu vergleichen; ſo können mir auch zwo zugleich gegenwärtig ſeyn, ohne daß ich ſie eben miteinander vergleichen muß. So iſt es dann falſch, daß Urtheilen, und Empfinden eins ſind. Zum Urtheilen gehöret noch eine beſondre Verrichtung der Seele, welche zwo Ideen miteinander vergleicht, und, nachdem ſie ſich zuſammen ſchicken, oder nicht, ihre Uebereinſtimmung bejahet, oder verneinet. Und iſt die erſte ſimple Empfindung ſelbſt ſchon ohne Bewußtſeyn? Empfindung iſt nicht der bloſſe Eindruck der rothen Farbe, ſondern das Bewußtſeyn, dieſen Eindruck erhalten zu haben. Die Seele verhält ſich dabey nicht nur leidend, ſondern thätig. Endlich wenn ſie den Begriff der Wahrheit mit dem Begriffe der Unſchuld vergleicht, hat ſie von außen gar keinen ſinnlichen Eindruck. Sie hat ſich dieſe Begriffe ſelbſt gemacht, und abgezogen. Wie kann da Empfinden, und Urtheilen eines ſeyn, wo keine ſinnliche Empfindung ſtatt hat? Wirket da nicht die Seele ſelbſt? Nichts zu ſagen, daß es grundfalſch iſt, daß alle Verrichtungen unſrer Seele bloß im Urtheilen beſtehen. Aus zweyen Urtheilen ein drittes folgern, oder Vernunftſchlüſſe machen, Nachdenken, Ueberlegen, Wählen iſt doch etwas anders, als Urtheilen.

§. 25.

Alle Materialiſten zugleich machen auch dieſen Einwurf, daß man ſich von einer unmateriellen Seele keinen

nen Begriff machen, und ſie bloß durch Verneinungen beſchreiben könne. Z. B. Die Seele iſt etwas ohne Ausdehnung, ohne Figur, ohne Theilbarkeit. Wir können uns nur materielle Dinge durch einen poſitiven Begriff vorſtellen.

Nicht doch! Die Seele hat ja auch poſitive Eigenſchaften. Sie denkt, urtheilet, macht Vernunftſchlüſſe. Wenn ich mir ſie alſo als ein denkendes, wollendes, vernünftiges Weſen vorſtelle, ſo habe ich ja einen poſitiven Begriff.

Aber was iſt dann dieß denkende Weſen? Ich frage nur entgegen: Was iſt dann die Materie, die theilbar, fühlbar, beweglich, ſchwer iſt? Oder darf ich darum das Daſeyn der Materie leugnen; weil ich ihre Weſenheit nicht begreife? Möchten doch die Materialiſten nicht immer die Begriffe unmöglich, und unbegreiflich miteinander verwechſeln! Hundert Dinge in der Natur ſind uns unbegreiflich, und doch geſchehen ſie vor unſern Augen, daß wir ſie durchaus nicht für unmöglich halten können.

§. 26.

Unſre Seele hat Begriffe von ausgedehnten Dingen; alſo muß ſie ſelbſt ausgedehnt ſeyn.

Wie aber, wenn ich entgegen ſage: Unſre Seele hat Begriffe von einfachen Dingen; alſo muß ſie ſelbſt einfach ſeyn? Hernach, wenn die Seele darum eine Aus-

dehnung haben muß, weil ſie ſich ausgedehnte Dinge vorſtellen kann, würde ja folgen, daß ihre Ausdehnung ſo groß ſeyn müſſe, als das Ausgedehnte, das ſie ſich vorſtellt, d. i. daß die Seele ſo weit ausgedehnt ſeyn müßte, als Deutſchland, das ſie ſich vorſtellt. Oder ſtellt ſie ſich die ausgedehnten Gegenſtände nur in einem verjüngten Bilde vor? So würde ſie ſich wohl einen Begriff von dem Verhältniß der Theile; aber niemal von ihrer wahren Größe machen können. Und das kann ſie doch wirklich.

§. 27.

Es giebt kein Verhältniß zwiſchen Materie, und Geiſt. Wie kann eines auf das andre wirken?

Verhältniß zwiſchen beyden iſt in ſo weit, daß die Materie bewegt, und erkennet werden, die Seele aber ſie bewegen, und erkennen kann. Alles übrige iſt für uns Geheimniß. Bewegt die Seele den Leib, ſo geſchieht dieß freylich nicht durch einen Stoß, den jene dieſem giebt, nicht durch eine Berührung. So viel iſt gewiß. Eben ſo, wenn durch die in den äußern Sinnen geſchehene Veränderung auch in der Seele eine Veränderung erfolgt, ſo geſchieht dieſes wieder nicht durch Mittheilung der Bewegung vom Leibe auf die Seele, wie ein Ball auf dem Billard den andern fortſtößt. Das allein wiſſen wir gewiß. Auf gewiſſe Veränderungen im Leibe folgen correſpondierende Empfindungen in der Seele, und auf gewiſſe Veränderungen in der Seele folgen correſpondierende Bewegun-

wegungen im Leibe. Wie es aber beyderſeits damit zugehe, davon wiſſen wir nichts. Auch die Materialiſten müſſen bey ihrem Syſteme ihre gänzliche Unwiſſenheit über die Fragen: Wie die Materie denkt, Schlüſſe macht, Bewegungen hervorbringt ꝛc. eingeſtehen.

§. 28.

Nun wollen wir noch einen einzigen Einwurf anführen: Sind die Thiere bloſſe Maſchinen? Alſo kann es auch der Menſch ſeyn. Haben ſie eine Seele, ſo iſt dieſe entweder materiell, oder ein Geiſt? Iſt dieſe Thierſeele Materie, organiſierte Materie; warum will man das nicht auch von Menſchenſeelen gelten laſſen? Iſt ſie ein Geiſt, ſo muß man den Thieren auch Vernunft, und Unſterblichkeit zugeſtehen.

Wenn ich hierauf ſagte: Die äußerſt auffallende Aehnlichkeit zwiſchen Thieren, und Menſchen, und ihren beyderſeitigen Handlungen zeigten, daß auch die Thiere denken, und folglich eine unmaterielle Seele haben, allenfalls auch eine geiſtige Seele, was würde daraus gegen die Immaterialität unſrer Seele folgen? Müßte darum die Thierſeele nothwendig ein vernünftiger, ein unſterblicher Geiſt ſeyn? Giebts im Geiſterreiche nicht auch, wie in der Körperwelt, Stuffen von Vollkommenheiten? Hat nicht Gott vom oberſten Seraph bis auf das unvollkommenſte Thier unzählige Klaſſen von Geiſtern ſchaffen können, die in eben ſo vielen Abſtuffungen von Vollkommenheiten von ein-

einander verſchieden ſind. Ein Geiſt wirkt ohne Körper, der andre im Körper, dieſer in einem vollkommenern, dieſer in einem unvollkommenern Körper. Je nachdem die Verrichtungen, zu denen Gott ein Thier beſtimmet hat, beſchaffen ſind; ſo wird Gott für ſelbiges auch eine vollkommenere, oder minder vollkommene Seele erſchaffen haben. Und wenn bloſſer Inſtinct zureicht, wird er die Seele des Thieres auch mit keiner Vernunft begabt haben. Haben die Thiere nun keine vernünftige Seele, ſo höret wenigſt die Haupturſache ihres Daſeyns nach der Trennung vom Leibe auf. Weder Belohnung, noch Strafe wartet auf ſie. Sie können alſo vernichtet werden, da ſie keine uns bekannte Beſtimmung mehr haben. Oder ſie mögen meinetwegen zu einer mir unbekannten Beſtimmung noch auf einige Zeit erhalten werden. Wenn ich dieſes antworte, müßten ſich doch die Gegner ſchon damit befriedigen. Ich will aber über jede der vorgelegten Fragen meine Meynung eröffnen.

Sind die Thiere bloſſe Maſchinen? Nein. Tauſend Erfahrungen widerlegen die Meynung des des Cartes. Sie haben beynahe die nemlichen, und manchmal viel feinere Werkzeuge der Sinne. Geſchieht ein Eindruck auf dieſe Sinne, ſo betragen ſie ſich ſo, wie die Menſchen. Sie zeigen Verlangen, Abſcheu, Freude, Furcht, Schrecken, u. ſ. w. Soll dieß alles nur Mechaniſmus ſeyn? Gilt nicht hier, oder niemals das argumentum ab analogia? Gewiß ſie empfinden, ſie ſind ſich des geſchehe-

nen Eindruckes bewußt. Man zeige einem hungrigen Hunde ein Stück Fleiſch vom Fenſter herab. Er wird den Weg in das Haus, und ſo gar bis ins Zimmer finden, und ſollte er eine Wendeltreppe hinauf laufen müſſen. Die Geruchstheilchen ſind geraden Weges ſeiner Naſe zugeführt worden. Sollte er, als eine Maſchine, nicht auch geraden Weges auf das Stück Fleiſch zuſpringen? Was determiniert ihn bald bey dieſer, bald bey einer andern Thür den Eingang ins Haus zu ſuchen, und dann die Wendeltreppe hinauf zu ſteigen, wo gar keine ſolche Geruchstheilchen mehr auf ihn wirken? Dieſe Handlung iſt gewiß nicht maſchinenmäßig.

Ein gewiſſer neuer Author macht hierüber die Einwendung: Empfindung iſt nicht ohne Bewußtſeyn, und Bewußtſeyn nicht ohne Vernunft. Erſteres iſt wohl wahr; aber letzteres gewiß nicht. Das Erkenntnißvermögen wirket gar oft ohne Dazwiſchenkunſt der Vernunft. Die Kinder empfinden gewiß, d. i. ſie Wiſſen, daß man ihnen wehe, oder wohl gethan habe, wenn ſie gleich ihre Vernunft noch nicht gebrauchen können. Die Seele wirket da noch durch das Erkenntnißvermögen. Die Tollſinnigen empfinden manchmal freylich nicht; aber bloß darum, weil ihr zerrüttetes Gehirn die Communication mit der Seele unmöglich machet; und dieſe alſo auch nicht einmal ihr Erkenntnißvermögen brauchen kann. Doch wäre die Folge der Materialiſten noch lange nicht richtig, daß auch

die Menſchen Machinen ſeyn müßten, wenn es die Thiere wären. Wir können noch etwas mehr, als die Thiere.

Iſt die Seele der Thiere materiell? Nein. Sie iſt nicht ausgedehnt, nicht theilbar; weil ſie denkt.

Iſt die Seele der Thiere ein Geiſt? Wenn man unter dem Worte Geiſt ein Weſen verſteht, das mit Verſtande, und einem Willen begabt iſt, ſo antworte ich: die Seele der Thiere iſt kein Geiſt. Aber dieſe Definition iſt auch nur von den uns bekannten Klaſſen der Geiſter abgezogen, von der menſchlichen Seele, von den Engeln, und von Gott. Wir kennen keine Geiſter, die nicht vernünftig ſind, d. h., deren Vernunft nicht einen gewiſſen Grad erreichet hat, und dadurch werden wir verleitet, die Vernunft zu einem weſentlichen Merkmale des Geiſtes zu machen. Allein iſt dieſes ſchon ſo ausgemacht? Schon in unſrer Seele unterſcheiden wir den obern, und untern, den vernünftigen, und ſinnlichen Theil der Seele, nicht in dem Verſtande, als wenn die Seele phyſiſche Theile hätte, ſondern in Beziehung auf die Wirkungen der Seele. In einigen bemerken wir den unmittelbaren Einfluß der Vernunft, z. B. im Urtheilen, Schließen, Wählen. Und dieſe Wirkungen ſchreiben wir dem vernünftigen Theile der Seele zu. In andern Wirkungen entdecken wir gar keinen, oder höchſtens nur einen ſchwachen Einfluß der Vernunft, z. B. wenn wir die Hand vom Feuer zurück ziehen, den Kopf wegwenden, wenn Jemand nach uns ſchlägt.

Und dieſe Handlungen ſchreiben wir dem ſinnlichen Theile der Seele zu; denn daß auch zu dieſen die Seele mitwirkt, iſt gewiß. Hat nun Gott in der Körperwelt ſo eine bewunderungswürdige Mannigfaltigkeit gezeiget, daß immer ein Körper die Eigenſchaften wieder in ſich geſammelt zeigt, die wir in andern nur zerſtreut antreffen; läßt uns nicht auch die Analogie ſchließen: Er werde eben ſo eine Mannigfaltigkeit auch im Geiſterſtaate gezeiget haben? Die verſchiednen Rangordnungen der Engel ſind vielleicht nicht nur den Verrichtungen, ſondern auch den weſentlichen Eigenſchaften, und dem Grade ihrer Vollkommenheiten nach verſchieden. Nehme ich nun das Wort Geiſt im Gegenſatze eines materiellen, ausgedehnten, und theilbaren Weſens, ſo ſind ſchon eine Menge geiſtiger Weſen möglich, die von dem niedrigſten an ſtuffenweiſe in ihren Eigenſchaften, und Vollkommenheiten, wie die Körper, verſchieden ſind. Der niedrigſte Geiſt z. B. wird ohne den Körper, mit dem er vereiniget iſt, gar nichts wirken können. Er wird empfinden; aber dazu höchſtens nur zwo, oder drey Organe der Sinne haben. Der nächſte an ihm wird ſchon mehrerer Empfindlichkeit fähig ſeyn. Und ſo werden dieſe Geiſter immer an den Vollkommenheiten zunehmen, bis zum ſinnlichen Theile der Seele auch die Vernunft kömmt, und dann die Menſchenſeele ausmacht. Ueber dem Menſchen ſtehen die Geiſter, welche beſtimmt ſind, feinere, oder gar keine Körper zu beleben, und mit einem noch höhern Grade der Vernunft begabt ſind. Auf dieſe Art finde ich gar nichts verfängliches, wenn man auch

den

den Thieren eine geiſtige Seele giebt; ab.r doch dieſem Geiſte die Vernunft abſpricht. Ich weis es wohl, daß ſie manchmal die künſtlichſten Handlungen verrichten, die eine vernünftige Seele zu verrathen ſcheinen; aber die Vernunft liegt nicht in der Thierſeele, ſondern in dem Schöpfer ſelbſt, der das Thier mit ſo einem Inſtincte ausgerüſtet hat, der es gerade den nächſten Weg zu ſeinem Endzwecke führt. Hätten die Thiere ſelbſt Vernunft, ſo würde ſie ſich doch in ſo langer Zeit etwas ausgebildet haben. Der Menſch behalf ſich anfangs nur unter einem elenden Dache, und jetzt bauet er ſich Paläſte. Aber die Spinne macht ihr Geweb noch um keinen Faden anders, als ſie es vor Jahrtauſenden gemacht hat, und die junge Spinne auch nicht anders, als die alte. Daß ſich einige Thiere abrichten laſſen, und Dinge erlernen, die vom Inſtincte nicht herkommen, beweißt noch keine vernünftige Seele. Hierzu ſind ſinnliche, oft wiederholte Eindrücke, und Zeichen hinreichend.

Muß die Thierſeele darum unſterblich ſeyn? Nein; denn es iſt nicht widerſprechend, daß Gott eine ſolche Seele, welche nach der Trennung vom Leibe keinen Endzweck mehr hat, vernichten könne. Ganz ein anders iſt es bey unſrer Seele; ſie kann auch außer dem Leibe ihren Endzweck, zu dem ſie erſchaffen iſt, noch erreichen, wie wir unten, wenn von der Unſterblichkeit der Seele die Rede ſeyn wird, ſehen werden. Doch ſehe ich die Endzwecke Gottes viel zu wenig ein, als daß ich mir

das Schickſal der Thierſeelen nach ihrer Trennung vom Leibe zu beſtimmen getraute. Und wozu wäre es auch hier nothwendig?

Ich habe mich bey Ausarbeitung dieſer Materie folgender Schriften bedienet: Feder Inſtit. Metaphyſ. Mako Compendiar. Metaphyſ. Inſtit. *L. Euleri* Opuſc. var. Arg. Enodatio Quaeſtionis: Vtrum materiae facultas cogitandi tribui poſſit, Berol. 1746. Fröhlich philoſophiſche Gedanken über die Körper, und Geiſtesnatur, Ingolſtadt 1785. Storchenau Philoſophie der Religion II B. III -- VII. St. Nößelt Vertheid. der Wahrh. der chriſt. Rel. Die Gegner, ſo viel ich von ihnen zuſammen bringen konnte, ſind ſchon angeführt. Prieſtleys Schrift gegen die Immaterialität der Seele habe ich nicht zu handen bringen können. Indeſſen weis ich mich noch aus einer Recenſion derſelben zu erinnern, daß ſie eben nicht von großem Belange iſt.

Dritter Abſchnitt.

§. 29.

Die menſchliche Seele handelt frey.

Von der Wahrheit dieſes Satzes hängt unſre Ruhe, und Zufriedenheit, und die Moralität unſrer Handlungen ab. Iſt der Menſch frey, ſo ſteht es in ſeiner Gewalt, ſich der Tugend, oder dem Laſter zu ergeben, ſich durch jene Belohnung, und durch dieſes Strafe zuzuziehen.

hen. Iſt er aber nicht frey, ſo giebt es in Anſehung ſeiner weder Tugend, noch Laſter. Nero konnte nichts dafür, daß ihn das Verhängniß zum Wohllüſtling, und Tyrannen machte. Und doch ſollte er nun darum, weil er beydes war, geſtraft werden? Welch eine traurige Ausſicht in die Zukunft für jeden Menſchen! Bringt es mein Schickſal mit ſich, daß ich ſündigen, und dann in jener Welt dafür leiden muß, ſo iſt alle Mühe, demſelben auszuweichen, vergeblich. Soll ich aber einmal ſelig werden, ſo ſtecke ich die Hände ruhig in den Sack. Das Verhängniß wird mich ſchon hintreiben, wo ich hin gehöre. So wichtig aber dieſer Satz iſt, ſo haben ſich doch bisher die Meynungen der Philoſophen darüber noch nicht vereinigen können. Jene Parten, die den Menſchen zu einer Maſchine macht, ſpricht ihm ohnehin alle Freyheit ab, wie La Mettrie, und der Verfaſſer des Buches: Syſtême de la nature. Sonſt aber giebt es hauptſächlich zwo Meynungen. Eine behauptet, der Menſch handle zwar nothwendig; aber doch freywillig. Die andre läßt bey ſehr vielen Handlungen der Menſchen keine Nothwendigkeit zu, ſondern glaubt: der Menſch hätte in den nämlichen Umſtänden, in denen er eine Handlung verrichtet, ſie auch unterlaſſen, oder gar anders handeln können. Die Vertheidiger der erſten heißen Determiniſten, und die Vertheidiger der zweyten Indeterminiſten. Ich will hier beyde Meynungen auseinander ſetzen.

§. 30.

Die Determiniſten, ob ſie ſich gleich nicht alle auf einerley Weiſe ausdrücken, kommen in folgenden Punkten zuſammen: 1ſtens. In der moraliſchen ſowohl, als in der Körperwelt geſchieht nichts ohne zureichenden Grund. Folglich hat auch jede Handlung des Menſchen ihren zureichenden Grund, oder eine hinlängliche Urſache, warum ſie verrichtet wird. 2tens. Und weil die Wirkung da ſeyn muß, ſo bald die zureichende Urſache da iſt – ſonſt wäre ſie nicht zureichend -- ſo muß die Handlung des Menſchen nothwendig folgen, wenn ihr zureichender Grund da iſt. 3tens Entſchließt ſich der Willen, zu handeln, ſo folgt auch die Handlung. Es bleibt alſo nur die Frage: Welches iſt der zureichende Grund, daß ſich der Willen zu der Handlung entſchließt? So viel iſt gleich richtig, daß kein äußerlicher Zwang den Willen nöthigen könne, ſich zur Handlung zu entſchließen. Aber eine Urſache muß doch da ſeyn; ſonſt hätten wir eine Wirkung, den Entſchluß, ohne Urſache. Und dieſe ſind die Beweggründe. Nemlich der Willen handelt niemals blindlings, ſondern wählet gemäß der urſprünglichen Einrichtung der Seele allzeit das, was ihm der Verſtand für ſeine Umſtände als das Beſte vorſtellet. Dieſe Vorſtellungen ſind die Gründe, welche den Willen zum Entſchluß bringen, und heißen darum Beweggründe. 4tens. Wer alſo die urſprüngliche Einrichtung einer jeden Seele, und die Beweggründe kennet, die auf ſie wirken, der kann den Entſchluß

ſchluß der Seele unfehlbar vorherſagen. Und darauf gründet ſich die Präſcienz Gottes von freyen Handlungen der Menſchen. 5tens. Nicht jeder Beweggrund iſt erklecklich, den Willen verſchiedner Menſchen zu lenken. Es kömmt hier auf die verſchiedne Einrichtung der Seele, und andre Umſtände an, daß ein Beweggrund bey einem Menſchen zureichend ſey, und bey dem andern nicht. 6tens. Der Willen lenket ſich nothwendig nach dem ſtärkſten Beweggrunde; dieſer hängt von dem Urtheile, die Urtheile von den Begriffen, die Begriffe von den Eindrücken ab, die auf die Werkzeuge unſrer Sinne geſchehen. Gleichwie nun dieſe nicht in unſrer Gewalt ſind, ſo ſind auch die Entſchließungen des Willens nothwendig. 7tens. Mit dieſer Nothwendigkeit beſteht die Freyheit des Menſchen vollkommen; denn der Menſch lenket ſich gerne und freywillig nach dem ſtärkſten Beweggrunde. 8tens. Bey allem dieſem haben Belohnungen, und Strafen, Räthe, und Ermahnungen noch Platz; denn dieſe können machen, daß ein Beweggrund, der ſonſt nicht zureichend geweſen wäre, es nun werde, und dem Verſtande beſſer einleuchte, und ſind alſo auch mit in dem Plane Gottes begriffen, nach welchem er den Menſchen zu einer Handlung lenken will. Jene aber gehen auf die Abſicht des Menſchen, die er bey der Handlung hatte, und welche gut oder böſe war, obgleich die Handlung ſelbſt ohne ſein Wiſſen nothwendig geweſen. 9tens Endlich wird Gott nach der Meynung der Determiniſten nicht zum Urheber der Sünde gemacht, wenn er ſchon die nothwendige Verbindung der Beweg-

gründe mit der Einwilligung des Willens ſelbſt angeordnet hat. Nur der Sünder hat eine böſe Abſicht bey ſeiner Handlung, nicht Gott. Gottes Endzweck iſt unſtreitig Ordnung, und allgemeine Glückſeligkeit, die er auch durch ſündhafte Handlungen des Menſchen bewirken will, und allzeit bewirket.

§. 31.

Das Syſtem der Indeterminiſten iſt folgendes. 1ſtens. Sie geben zu, daß nicht alle Handlungen des Menſchen frey ſind. Vielmehr muß er ſich manchmal nothwendig nach dem ſtärkſten Beweggrund richten. Das iſt aber nur von moraliſch guten Handlungen zu verſtehen, zu welchen ihn Gott aus höhern Abſichten unwiderſtehlich lenken will. In ſo einem Falle waren die Propheten, und Apoſtel öfters. 2tens. Sie leugnen, daß ſich der Willen allgemein nach dem ſtärkſten Beweggrunde richten müſſe, ſondern ſie betrachten die Seele als ein ſelbſtthätiges Weſen, das den Beweggründen widerſtehen, ſie mit einander vergleichen, ſeinen Beyfall zurückhalten, und ſo lange verſchieben könne, bis es vieleicht noch triftigere Gründe entdecket. Ja der Willen kann ſich manchmal des ſtärkſten Beweggrundes ungeachtet gar zum Gegentheile entſchließen, nicht in dem Verſtande, daß alsdann der Willen ohne Beweggrund handelte; ſondern daß er nicht an äußere, oder von außen herkommende Beweggründe gebunden iſt, ſondern ſich ſelbſt determinieren kann. 3tens. Sie geben ſelbſt zu, daß die Freyheit ohne alle, und

gegen

gegen alle Gründe zu handeln etwas thörichtes, und näriſches wäre. Nur leugnen ſie, daß irgend ein Beweggrund für ſich allein ſchon ein entſcheidendes Gewicht habe, die Seele zu lenken, ohne daß von ihrer Seite ſelbſt etwas hinzukommen müßte, wenn man die völlig hinreichende Urſache der Beſtimmung des Willens haben wollte. 4tens. Der Menſch iſt nicht in allen Ständen frey, ſondern ſelbſt durch die Einrichtung ſeiner Natur ſchon ſo beſtimmet zu einem, daß ihm das andre unmöglich wird. So muß er Gutes, und kann nichts Böſes, in ſo ferne es ihm böſe ſcheint, wollen. So ſteht es ihm nicht frey gewiſſe Neigungen, und Triebe nicht zu empfinden, die Gott zu ſeinem Beſten in ſeine Natur gelegt hat. Aber wenn der Menſch gleich kein andrer Menſch ſeyn kann, als er iſt, ſo iſt er nichtsdeſtoweniger ſein eigener Herr.

§. 32.

Auf welche Seite ſoll man ſich alſo lenken? Beyde Meynungen haben die größten Männer zu ihren Vertheidigern. Ich darf unter den Determiniſten nur Leibnitzen, Wolfen, Home, Baſedowen, und unter den Indeterminiſten nur den Newton, Locke, Bergier, Regnier, und andre nennen. So gar fängt die Meynung der Determiniſten jetzt ſehr an Mode zu werden. H. P. Feder meynt gar, beyde Meynungen möchten zu letzt auf eines hinauslaufen. Allein menſchliches Anſehen kann hier nichts entſcheiden. Man muß nur auf

Gründe

Gründe ſehen. Um alſo die ſchwere Frage: Iſt der Menſch, und wie ferne iſt er frey, deutlich, und gründlich aufzulöſen, müſſen zuvor nothwendig einige Erklärungen vorausgeſchickt werden.

Das Wort Freyheit, nachdem es von dieſem, oder jenem lebendigen Geſchöpfe gebraucht wird, hat verſchiedne Bedeutungen. Die unvernünftigen Thiere nennen wir frey, weil ſie ſich ohne äußerlichen Zwang; aber auch ohne Vernunft, und Ueberlegung nach ihrem innerlichen Inſtinct gerne, und freywillig bewegen. Dieſe Art der Freyheit ſoll man aber vielmehr Freywilligkeit, Spontaneität, nennen, als welche nur den äußerlichen Zwang, nicht aber eine innere Nothwendigkeit zu handeln ausſchließt. Die unvernünftigen Thiere nemlich haben beſtimmte, und nach ihrer Natur genau abgemeſſene Triebe, und Begierden. Die Triebfedern ihrer Handlungen ſind nur ſinnliche Empfindungen, und die ihnen eingepflanzten Begierden, und Triebe, gegen die ſie nicht handeln können. Und darum haben ſie auch keine Vernunft nöthig, welche ihre Triebe, und Begierden in den gehörigen Schranken halten ſollte. Gebrauche ich aber das Wort Freyheit von Menſchen, ſo verſtehe ich darunter ein Vermögen der Seele, aus zwey gleich möglichen Dingen nach Belieben, und aus eigener Beſtimmung dasjenige zu wählen, was ſie für ihre Umſtände als das Beſſere anſieht. Mit den Worten: Nach Belieben, und aus eigener Beſtimmung ſchließe ich allen Zwang von außen,

und alle innere Nothwendigkeit von Seiten der urſprüng- lichen Einrichtung der Seele aus. Ich kann mir keine Freyheit denken, wenn nicht wenigſt die Unterlaſſung ei- ner Handlung dem Menſchen in ſeinen Umſtänden auch möglich iſt, wie die Unternehmung derſelben. Niemand wird im Ernſte einen im Kerker ſitzenden Dieb darum lo- ben, daß er jetzt nicht mehr ſtiehlt, und die Gerechtigkeit gegen andre ſo genau beobachtet, weil ihm das Gegen- theil doch nicht möglich iſt. Das wäre eben ſo lächer- lich, als wenn man den Hund an der Kette darum lobte, weil er das Haus ſo fleißig hütet. Da wir hier nur von der menſchlichen Freyheit zu reden haben, wäre es über- flüßig, auch von der Freyheit Gottes, und anderer Gei- ſter zu reden. Doch wird unter den Einwürfen etwas da- von vorkommen.

§. 33.

Die menſchliche Seele handelt in dem eben beſtimmten Sinne frey. Dieß beweißt unſer inneres Gefühl.

Wenn wir auf das, was in uns vorgeht, genau Ach- tung geben, empfinden wir in uns das Vermögen, aus mehrern uns möglichen Dingen eines zu wählen, und zwar aus eigner Kraft zu wählen, oder uns ſelbſt zu einem zu beſtimmen. Wir unterſcheiden nämlich 1ſtens Bewegun- gen, die von unſerm Willen gar nicht abhängen, wie der Kreislauf des Geblütes. 2tens Bewegungen, welche von unſerm Willen abhängen, z. B. die Ausſtreckung der Hän-

de.

de. Unter dieſen Bewegungen ſind 3tens einige, die ohne Ueberlegung geſchehen, wie die Ausſtreckung der Hand nach der entgegengeſetzten Seite zur Wiederherſtellung des Gleichgewichtes, wenn wir nach der andern Seite zu fallen beginnen; andere aber 4tens ſolche, welche von Ueberlegung herkommen, z. B. wenn ich mich vor Gott auf die Kniee werfe. Selbſt unter den Handlungen des Willens unterſcheiden wir einige, welche uns nothwendig ſind, als die Begierde zu eſſen, wenn wir hungrig ſind; und andre, die uns nicht nothwendig ſind, und die wir unterlaſſen können. So ſteht es noch bey der Eßluſt in unſrer Gewalt, zu eſſen, oder nicht zu eſſen, eine Speiſe der andern vorzuziehen. Jeder fühlt es in ſich, daß die Begierde zu eſſen ihm nothwendig, die Einwilligung in dieſelbe aber frey ſey. Und zwar empfinden wir nicht nur, daß uns kein phyſiſcher Zwang zum Entſchluſſe nöthige, ſondern ſogar auch nicht einmal eine moraliſche Nothwendigkeit.* Dieß erhellet aus den Vorwürfen, die wir uns wegen einer böſen Handlung ſelbſt machen, oder aus den Gewiſſensbiſſen, die wir darüber empfinden, und aus unſern Begriffen von Schuld, und Strafe.

Aus

* Viele berufen ſich auf das Bewußtſeyn, daß ſie ſich z. B. nach Belieben nach der rechten, oder linken Seite wenden können, und beweiſen daraus das innere Gefühl der Freyheit. Aber im Grunde folget nichts daraus, als daß ſie keinem phyſiſchen Zwange unterworfen ſind. Die Frage aber iſt eigentlich dieſe: Hätte ich nach allen Umſtänden, die vor meiner Handlung da waren, etwas anders wollen, und anders handeln können?

Aus den Vorwürfen, und Gewiſſensbiſſen. Niemand wird leugnen, daß er nach einer böſen Handlung mit ſich ſelbſt unzufrieden iſt, und daß ihm ſein Gewiſſen darüber Vorwürfe macht, außer er wäre ein abgehärteter Böſewicht, der die Stimme deſſelben längſt unterdrücket hat. Dieſe Vorwürfe ſind deſto ſtärker, je mehr ſich der Menſch bewußt iſt, daß er damals, als er Böſes that, bey völlig gleichen Umſtänden, das Böſe hätte unterlaſſen, und gar Gutes nicht nur thun müſſen, ſondern auch können. Auf die Möglichkeit, daß wir der Begierde, und den Beweggründen zum Böſen hätten widerſtehen können, gründen ſich die Vorwürfe, und Gewiſſensbiſſe, und nicht darauf allein, daß er das Böſe hätte unterlaſſen ſollen. Iſt dieſe Empfindung nicht allgemein, und bey allen Menſchen? Ein Kind, dem ſeine Aeltern unter der Strafe der Ruthe das Lügen verbothen, und das doch wieder gelogen hat, ſagt es wohl zu ſeiner Entſchuldigung: Ich habe lügen müſſen? Nein, es vertheidiget ſich nicht, es iſt überzeugt, daß es die Lüge hätte vermeiden können, und ſieht darum auch die Strafe für gerecht an. Hingegen wenn es von ungefähr ein Glas zerbricht, und dafür gezüchtiget wird, wird es ſchreyen: Ich kann nichts dafür, da es im erſtern Falle nur um Gnade bittet, und nicht mehr zu lügen verſpricht. So ſehr fühlt es ſchon ein noch ganz unverwöhntes Kind, wenn es frey, oder aus Nothwendigkeit handelt. Ferner über die nemliche Handlung machen wir uns bald Vorwürfe, bald keine, fühlen Gewiſſensbiſſe, oder nicht, je nachdem wir erkennen, daß wir an-

anders hätten handeln müſſen, und können, oder zwar anders handeln müſſen, aber nicht gekönnt hätten. Ich erſchieße einen Menſchen, der mir nichts zu Leide gethan, bloß um das Vergnügen zu haben, ihn ſterben zu ſehen. Da wird mir das Gewiſſen laut ſagen, daß ich anders hätte handeln müſſen, und können, es wird mich verdammen, ich werde in meinen eigenen Augen ein unmenſchlicher Böſewicht ſeyn. Hingegen wenn ich nach einem Hirſche ſchieße, und einen hinter dem Gebüſche ſtehenden Menſchen, von dem ich nichts gewußt habe, todt ſchieße, da wird mir das Gewiſſen keine Vorwürfe machen, ich werde mich nicht als einen Todtſchläger betrachten, nur den Unglücklichen werde ich bedauern, und wenn ich Mittel, und Menſchenliebe genug habe, die Familie des Erſchoſſenen, ſo viel mir möglich iſt, tröſten, und unterſtützen. Im erſten Falle wird man mich haſſen, über mich zürnen, und mich beſtrafen; im zweyten wird keines geſchehen. Warum? Ich und andre ſehen es ein, daß ich im erſtern Falle bey völlig gleichen Umſtänden den Todtſchlag hätte unterlaſſen, im zweyten aber nicht unterlaſſen können. Wir wiſſen, daß der erſtere Fall ganz von meinem Willen abhieng.

Aus unſern Begriffen von Schuld, und Strafe. Man darf wohl ſagen, daß dieſe Begriffe einem jeden durch die innere Empfindung deutlich ſind. Alle Nationen rechnen einem das zur Schuld, wovon er ſelbſt unmittelbarer, oder mittelbarer Urheber iſt, und was er in den nemlichen

Um-

Umſtänden, in denen er handelte, hätte unterlaſſen kön- nen. Strafe aber, in ſo ferne ſie nur angedrohet wird, iſt freylich nur die Verbindung eines Uebels mit einer ge- ſetzwidrigen Handlung, um die Leute von der Uebertret- tung des Geſetzes abzuſchrecken. Allein wenn ſie wirklich verhänget wird, iſt ſie nicht mehr bloß Züchtigung, und Beſſerungsmittel für den Verbrecher, und Warnung für andere, ſondern auch Genugthuung für die Uebertret- tung des Geſetzes. Dieß erhellet aus der Strafe der Ver- dammten nach dem letzten Gerichtstage, welche fort leiden müſſen, ungeachtet ſie ſich weder beſſern, noch andern mehr zur Warnung dienen können. Man mag nun einen Be- griff von Gottes Gerechtigkeit haben, welchen man will, ſo läßt ſichs mit ſelbiger doch durchaus nicht vereinigen, daß er Jemanden ſtrafe, d. h. die Uebertrettung des Geſe- tzes an ihm räche, wenn er keine Schuld an der Ueber- trettung hat, wenn er nicht ſelbſt Urheber ſeiner Hand- lung iſt, und nach dem Zuſammenhang aller Umſtände ſündigen mußte. Der Sünder kann immer ſagen: Mei- ne Uebertrettung war in dieſen Umſtänden nothwen- dig. Sie folgte nach meinem Willen; der Willen hieng von meinen Einſichten, und Neigungen, die- ſe von meinem Verſtande, von Erziehung, Gelegen- heit, und der Natur der Seele ab. Und das alles, Herr, hatte ich, wie mein Daſeyn, von dir. So we- nig ich in der Kette der natürlichen Begebenheiten ein Glied ändern konnte; eben ſo wenig konnte ich es auch in der Kette der moraliſchen. Warum willſt du

mich alſo ſtrafen? Kann Gott antworten: Ich ſtrafe dich nur, um andre zu warnen. Ich weis, daß du nicht Schuld haſt an deiner Uebertrettung. Ich habe dich zum Verbrecher gemacht, damit ich dich beſtrafen, und andere dadurch beſſern kann? Soll man ſo einen Gott lieben können?* Die Gegner, damit ſie ſich nicht zuſehr von uns zu ent-

* So ungefähr richtet bey dem Lucian Minos den Räuber Soſtratus. Als dieſer zur Strafe ſeiner Verbrechen in den Phlegethon geſtürzet werden ſollte, vertheidigte er ſich ſo: Ich bin zwar meines Fehlers überwieſen; aber ſieh zu, ob ich darum mit Recht geſtrafet werden könne.

Minos. Und zwar mit dem größten Rechte, wenn anders das gerecht heißt, daß jeder nach ſeinem Verdienſte beſtraft werde. = = = Soſtratus. Habe ich das, was ich immer in meinem Leben gethan habe, aus freyem Willen gethan, oder weil es die Parcen für mich ſo verhänget haben? Minos. Das kam von der Parce her. Soſtratus. Alſo thun wir alle, wir mögen gut, oder böſe ſeyn, das nemliche, wir folgen nur den Parcen. Minos. Vollkommen richtig! Ihr gehorchet nur jener Clotho, die einem jeden, ſobald er gebohren iſt, ſeine Verrichtungen anweiſet. Soſtratus. Wenn alſo einer einen andern umbringt, weil er von einem andern, dem er nicht widerſtehen kann, dazu gezwungen wird, z. B. der Henker auf Befehl des Richters, oder ein Trabant auf Befehl eines Tyrannen, wem miſſeſt du die Schuld dieſes Mordes bey? Minos. Wem ſonſt, als dem Richter, oder dem Tyrannen? Denn wir können ja auch das Schwert nicht anklagen; weil es nur als ein Werkzeug ſich nach dem Willen, und der Wuth desjenigen richtet, der jene zum Morde verleitet hat. Soſtratus. Sehr wohl, o Minos! Ich muß dich loben, daß du auch

entfernen ſcheinen, behalten zwar die Worte Schuld, und Strafe bey; legen aber andre Begriffe unter. Baſedow nennet das Schuld, wenn man Neigungen hat, und ausübt, die dem Regenten der Geſellſchaft mißfallen. Allein wenn die Ausübung unvermeidlich iſt, ſchreibt uns weder der Richter, noch wir ſelbſt uns die Schuld zu. Wenn ich zwar entſchloſſen bin, meinen Feind umzubringen; aber ihn von ungefähr, ohne es zu wiſſen, tödte, bin ich keines Todſchlages ſchuldig. Es iſt ganz gegen den Begriff von Schuld, den alle Menſchen haben, daß ſie bey unvermeidlichen Handlungen Platz haben könne. Strafe iſt nach ihm wieder nichts anders, als ein Mittel, die

auch durch dieſes Gleichniß die Sache noch mehr ins Licht ſetzeſt. Wenn einer, von ſeinem Herrn geſchickt, Gold oder Silber bringt, wem aus beyden iſt man Dank ſchuldig? oder wem muß man die Wohlthat zuſchreiben? Minos. Dem, der ihn geſchickt hat; denn der Ueberbringer war nur der Diener des andern. Soſtratus. Siehſt du alſo, wie ungerecht du handelſt, da du uns ſtrafeſt, die wir nur Diener der Clotho waren, die uns Befehle gab, und andere belohneſt, welche fremde Güter nur wie Ausſpender verwalteten; denn das wird Niemand ſagen können, daß man in Dingen, welche mit allem Zwange, und unter der Nothwendigkeit anbefohlen worden, hätte widerſprechen, oder gegen die Befehle ungehorſam ſeyn dürfen. Minos. Mein Soſtratus, wenn du recht Achtung geben willſt, wirſt du noch mehr ſolche Dinge beobachten, die gegen die Vernunft ſind. Aber dein Fragen ſoll dir wenigſt den Nutzen bringen, daß du ohne alle Strafe durchkömmſt. Aber unterrichte ja die übrigen Geiſter nicht, daß ſie mich auch ſo naſeweiſe fragen lernen. *Luciani Dialogi ſelect. Baſileae* 1565. p. 173. ſeqq.

Neigung zum Böſen bey den Menſchen zu ſchwächen. Daß dieſe Erklärung falſch ſey, iſt oben ſchon gezeiget worden. Werden wir nur durch unangenehme Folgen des Laſters vom Böſen abgeſchreckt, und heißt das allein ſchon Strafe; ſo ſehe ich nicht mehr, warum man nicht im eigentlichen Verſtande ſagen könne, daß wir auch die Thiere, und die Unſinnigen ſtrafen. Jene richten wir ab, indem wir angenehme, oder unangenehme Folgen mit ihren Handlungen verbinden; aber belohnen, und ſtrafen eigentlich können wir ſie nicht. Dieſe peitſchen wir, um ſie von böſen Handlungen abzuſchrecken. Aber Strafe hat bey ihnen nicht Platz.

§. 34.

Die menſchliche Seele handelt frey. Dieß beweißt die allgemeine Uebereinſtimmung aller Menſchen.

Die oben erläuterten Begriffe von Schuld, Zurechnung, und Strafe ſind unter allen Nationen die nemlichen. Soll Jemanden eine gute Handlung zugerechnet, oder eine ſchlimme Schuld gegeben werden, ſo ſieht Niemand darauf allein, ob dieſer ſie freywillig verrichtet, ſondern man ſetzet ſchon zum voraus, daß er frey geweſen, und ſelbige eben ſowohl hätte unterlaſſen, als verrichten können. Darnach richtet ſich das Urtheil aller Menſchen, wenn ſie andern eine Handlung zurechnen, und ſie dafür belohnen, oder ſtrafen wollen. Nach dem größern, oder geringern Grade der Freyheit unterſcheiden wir Handlungen der Bosheit, und der Schwachheit, entſchuldigen

zum Theil unüberlegte, in der Hitze der Leidenſchaft geſchehene Handlungen, und ſehen ſie endlich gar für unſchuldig an, wenn wir glauben, daß gar keine Freyheit dabey Platz gehabt, ob ſie gleich an ſich von ſchlimmen Folgen ſind. Der Mordbrenner, welcher mit kaltem Blute hingeht, die brennende Fackel in eine volle Scheune einwirft, und dadurch ein ganzes Dorf in Aſche verwandelt, wird bey cultivierten, und wilden Nationen, vom einfältigſten Bauer, und dem aufgeklärteſten Richter ganz anders angeſehen, als jener, der nur von ungefähr, ohne alle böſe Abſicht durch ein überſehenes Fünkchen Feuer das nemliche Unglück geſtiftet. Jener wird geſtraft; dieſer aber nicht, bloß weil jener nach der einſtimmigen Meynung aller Menſchen nicht nur freywillig, ſondern auch frey jenes Unglück angerichtet; dieſer aber nicht. Der Held, welcher die Gefahr ſeines Vaterlandes ſieht, ſich derſelben unerſchrocken entgegen ſetzet, und dadurch das Vaterland rettet, wird allgemein bewundert, und gelobet. Wenn aber ein Nachtwandler nur zufälliger Weiſe die Hausleute aus dem Schlafe wecket, und dieſe ſodann die eben einbrechen wollenden Diebe vertreiben; ſo denkt ja Niemand daran, den Nachtwandler darum zu bewundern, und zu loben, daß er durch ſein Herumwandeln die Leute gewecket, und das Haus gerettet hat. Er verdient auch ſo wenig Lob, als die ſchnadernden Gänſe im Kapitol, die gewiß Rom nicht abſichtlich gerettet haben. * Alle Menſchen

* Im Vorbeygehen kann hier bemerket werden; wie grundfalſch,

ſchen ſind überzeugt, daß ohne Freyheit weder Tugend noch Laſter, weder Lob noch Tadel, weder Verdienſt, Belohnung oder Strafe möglich ſey; denn der Mörder ſeiner Mitmenſchen, und der Erretter derſelben handeln gleich nothwendig, jener muß in ſeinen Umſtänden ſich zum Morde, und dieſer zur Errettung der Menſchen entſchließen. Und wenn gleich jener eine böſe, und dieſer eine gute Abſicht dabey hat, ſo fließen doch beyde Abſichten eben ſowohl aus der unvermeidlichen Zuſammenkettung aller Umſtände her. Warum ſoll ich jenen tadeln, weil er iſt, was er ſeyn muß; und dieſen loben? Um was iſt der letztere beſſer, als der erſte? Fällt nicht augenſcheinlich mit der Freyheit aller Unterſchied zwiſchen Tugend, und Laſter, aller Grund von Belohnungen, und Strafen, von Lob, und Tadel? Oder wer ſchilt, und beſtrafet eine Uhr, wenn ſie die Stunden nicht recht ſchlägt? Man ſage nicht, daß es eine phyſiſche Nothwendigkeit, nemlich die unvollkommene Structur der Uhr iſt, die ſie falſch zu ſchlagen nöthiget; denn ich antworte: Auch bey dem Menſchen iſt es wegen Verbindung der Umſtände eine moraliſche Nothwendigkeit, welche ihn böſe zu handeln nöthiget. Noth-

wen-

falſch, wie gegen den allgemeinen Menſchenſinn Helvezens Behauptung iſt, daß jede Handlung, welche der Geſellſchaft nützlich iſt, für eine Tugend, und jede, welche ihr ſchadet, für ein Laſter angeſehen, und darum gelobet, oder getadelt werde. Jeder vernünftige Menſch ſchätzt, und würdiget die Handlungen eines andern nicht nach dem Erfolge, ſondern nach der Abſicht.

wendigkeit bleibt immer Nothwendigkeit, ſie mag eine phyſiſche, oder moraliſche ſeyn. Genug, daß auch der Menſch nicht anders handeln kann. Es heißt übrigens des geſunden Menſchenverſtandes ſpotten, wenn man die Billigkeit der Strafen nicht anders vertheidigen kann, als daß man vorgiebt, ſie ſeyn vermöge der Verbindung der Umſtände eben ſo wohl nothwendig, als die Handlung, und zum Behufe dieſer albernen Behauptung ein Vademecumshiſtörchen von einem Bedienten erzählet, welcher einige Weinflaſchen zerbrochen, und ſich bey ſeinem Herrn, der ein erklärter Determiniſt war, damit entſchuldiget, daß er ſie habe zerbrechen müſſen. Es ſtünde ſo im Buche des Verhängniſſes für ihn aufgezeichnet. Schurke, ſoll der Herr verſetzet haben, warum haſt du nicht weiter geleſen? du würdeſt es auch gefunden haben, daß ich dich prügeln muß. Ich dächte, man ſollte wenigſt Gründe vorbringen, wenn man ſo etwas gegen das allgemeine Gefühl der Menſchen behaupten will. Endlich läßt ſich gar nicht abſehen, wozu Geſetze, gute Räthe, Ermahnungen, und Drohungen noch helfen können, ſobald das Syſtem einer moraliſchen Nothwendigkeit angenommen wird. Sie dünken mich etwas eben ſo überflüſſiges zu ſeyn, als wenn ich einem Stein, der in die Höhe geworfen worden, zuſprechen wollte, er ſollte herabfallen, oder ihm verbieten, nicht herabzufallen. Er iſt zum erſtern ohne alles mein Zuthun doch ſchon determiniert, und Ermahnen, oder Drohen kann nichts mehr helfen. Man hat gut ſagen, daß ſie wenigſt die Beweggründe

der Handlung verſtärken, oder ausmachen können. Aber alsdann bleibt noch die alte Beſchwerniß. Muß der Willen nothwendig nach Geſetzen, Ermahnungen, oder Drohungen ſich richten, ſo fällt die Freyheit, muß er ſich nicht darnach richten, die nothwendige Determination des Willens, und folglich das Syſtem der Determiniſten weg. Es ſey ferne von mir, daß ich ihnen ſo gehäßige Behauptungen Schuld geben wollte, als der Verfaſſer des Naturſyſtemes, und La Mettrie frey heraus ſagen; doch ſcheint es mir in ihrer Meynung zu liegen, daß man, wie dieſe, folgern könne, Gott ſey weder gütig, noch gerecht, da er nothwendige Laſter an uns ſo ſtrenge beſtrafet, und wir ſeyn thöricht, daß wir uns über unſre Handlungen betrüben, oder ſie bereuen; weil wir ſie doch nicht unterlaſſen könnten.

§. 35.

Die menſchliche Seele handelt frey. Dieß beweiſen die ſchrecklichen Folgen der entgegen geſetzten Meynung.

Ich glaube, Gott habe bey Erſchaffung des Menſchen keinen andern Endzweck gehabt, und haben können, als ein vernünftiges Geſchöpf hervorzubringen, das er lieben, und von dem er geliebet werden könnte; denn wenn Gott die Liebe ſelbſt iſt, und als Gott ſeyn muß, was kann ſein Endzweck anders ſeyn, als Lieben, und Geliebtwerden wollen? Wollte er nun von vernünftigen Geſchöpfen

geliebt

geliebt werden, und ſollte ihm dieſe Liebe werth ſeyn, ſo mußte er mehrere Gegenſtände erſchaffen, die von den Menſchen auch geliebt werden konnten; denn erſt alsdann, wenn ſie ihn dieſen allen vorziehen würden, gaben dieſe ihm Beweiſe, daß ſie ihn über alles ſchätzten, und über alles liebten. Er mußte alſo noch mehrere angenehme und unangenehme Dinge erſchaffen, gegen jene eine Begierde, gegen dieſe eine Abneigung dem Menſchen einpflanzen, damit der Menſch zeigen konnte, ob er ſeinem Gott alles auch noch ſo Angenehmes nachſetzte, und bey allen Widerwärtigkeiten doch in der Liebe Gottes ſtandhaft ausharrete. Die Offenbarung ſeiner Glorie, und die Glückſeligkeit der Menſchen ſind nur untergeordnete Zwecke der Schöpfung des Menſchen. Wie könnte aber dieſes geſchehen, wenn der Menſch keine freye ungebundene Wahl hätte, Gott, oder das Geſchöpf zu wählen? wenn Gott die Entſchließung ſeines Willens an gewiſſe Umſtände, und Beweggründe gebunden hätte, welche, ſo bald ſie da wären, ihn nothwendig zur Gegenliebe beſtimmten, oder nicht beſtimmten? So eine gezwungene, und durch nothwendig liebewirkende Urſachen vorbereitete Liebe kann Gott unmöglich werth ſeyn. Sie ſchließt alle Wahl aus. Vielmehr machet ſie Gott eben ſowohl zum Urheber alles Böſen, und der Sünde, wie zum Urheber des Guten.

Zweytens. Machet das Determiniſten Syſtem Gott zum Lügner; denn alle unſre Empfindungen kommen endlich von Gott. Er hat uns das Vermögen, etwas gera-

de ſo, und nicht anders zu empfinden gegeben. Nun empfinden wir, daß wir frey handeln. Iſt dieſe Empfindung ein Betrug, ſo iſt Gott der Urheber. Unſre äußere Sinne betrügen uns niemal; ſondern ſtellen den Gegenſtand immer ſo vor, wie er in dieſen beſtimmten Umſtänden vorgeſtellet werden kann. Nur wir betrügen uns ſelbſt; indem wir zu voreilig urtheilen, und weder auf den gehörigen Abſtand des Gegenſtandes, noch auf die gegenwärtige Beſchaffenheit unſrer Sinnwerkzeuge, oder das Mittel Achtung geben, durch welches wir etwas empfinden. Sollte uns wohl der innere Sinn, den uns Gott gegeben hat, betrügen? Er hätte uns alſo ein Vermögen gegeben, etwas zu empfinden, das wir nicht empfinden. Und da dieſes Vermögen alle Menſchen haben, würde Gott alle zugleich betrügen wollen. Welche Ungereimtheit! Welche Gotteslästerung!

Es hilft hier gar nichts, wenn man, wie Home, ſaget, Gott habe uns nothwendig täuſchen müſſen: denn das Gegentheil wird bey Auflöſung der Einwürfe bewieſen werden.

Drittens. Sollte die Lehre der Determiniſten ja einmal die herrſchende werden, ſo ſtünde zu befürchten, daß die größte Zügelloſigkeit, oder Verzweifelung einreißen würde. Zuerſt wird der Menſch allen Muth zur Tugend verlieren; denn wenn gar nichts mehr von ſeinem freyen Willen abhängt, ſondern alles von Verbindung der Urſachen,

ſachen, und Beweggründe; ſo wird der Kleinmüthige die Hand in den Schooß legen, und ſich gleichwohl von dem Schickſale hinſchleppen laſſen, wohin er beſtimmt iſt. Der Freche aber wird ſo bey ſich ſchließen. Wenn das, was man Tugend nennet, eben ſo wenig, als das, was Laſter heißt, von meinem Willen abhängt, ſondern beydes nothwendig iſt, ſo habe ich in jener Welt weder etwas zu hoffen, noch zu fürchten. Denn wie könnte mich Gott um etwas beſtrafen, was ich thu, weil ich es thun muß, und nicht unterlaſſen kann? Fällt dieſer mächtige Beweggrund ſeiner Handlungen, Furcht, oder Hoffnung; dann ſehe ich weiter nichts mehr, was ihn vom Laſter, dazu er einen Hang hat, zurück halten könnte. Etwan die äußerlichen Geſetze? Dieſe können keine Laſter beſtrafen, die im Verborgenen ausgeübt werden, und welche oft für den Staat weit ſchädlicher, und zerſtörender ſind, als öffentliche. Was hält den Geſetzgeber ſelbſt zurück, alle Schandthaten auszuüben, nachdem er ſich ſelbſt nicht beſtrafen wird, und von Gott nichts zu fürchten hat? Und endlich wie leicht wird der Determiniſt zum Selbſtmorde verleitet, ſobald es ihm in dieſer Welt übel geht, und in jener nichts mehr zu fürchten iſt? Warum ſoll er ſeiner Qual kein Ende machen? Wie überflüßig, und ſogar lächerlich wird alle geſetzgebende Macht?

Viertens. Wird Gott zum Urheber der Sünde gemacht; denn was auch einige dagegen ſagen, und wie ſpöttiſch ſie auch diejenigen behandeln, welche dieſe ſchreck-

liche Folge aus dem Determiniſten Syſteme ziehen, ſo ſcheint mirs doch, daß ſie nothwendig daraus fließt; denn der, welcher die Urſachen, und Beweggründe ſo miteinander verbindet, daß die Sünde daraus erfolgen muß, iſt doch gewiß Urheber der Sünde. Und das thut Gott. Das ändert in der Sache gar nichts, daß Gott nur die größere Glückſeligkeit der Menſchen, und das Beſte des Ganzen, nicht aber die Sünde zur Abſicht hat, ſolange es richtig bleibt, daß er die Sünde, als eine Mittelurſache zum Zwecke eben ſo wohl poſitiv will, als den Zweck, und ſelbſt durch die Verbindung der Urſachen den Menſchen zur Sünde verleitet. Er bleibt immer der, welcher uns ſündigen macht. Ganz ein anderes iſt es aber, wenn er die Sünde nur zuläßt; denn alsdann überläßt er es dem Menſchen; ob er ſündigen will, oder nicht. Er ſetzt ihn nur in die Umſtände, daß er ſündigen kann. Und weil er ſieht, daß er frey ſündiget, bedient er ſich dieſer freywilligen Sünde zur allgemeinen Glückſeligkeit des Ganzen. Nun auch die Beantwortung der Einwürfe.

§. 36.

Gegen unſern Beweis aus dem innern Gefühl wird dreyerley eingewendet. Baſedow geht den geraden, und kürzeſten Weg, und leugnet dieſes Gefühl rund weg. Er giebt es zu, daß unſre Handlungen aus eigner Willkühr oder Selbſtthätigkeit herfließen, daß wir bey veränderten Umſtänden uns anders entſchließen würden, daß wir uns manchmal aus höchſt unwichtigen, und nicht bemerkten Ur-

ſachen

ſachen zu etwas entſchlöſſen. Das allein empfänden wir nach ſeiner Meynung. Aber ob der der Willen nicht durch entſcheidende Urſachen, die auch oft unbekannt bleiben, beſtimmet werde; darüber bezeugte das innere Gefühl gar nichts.

Ich antworte: daß ich mein innres Gefühl freylich Niemanden, wie dieſes Blatt Papier, vor Augen legen kann, und wenn Baſedow das nicht empfindet, was ich empfinde, ſo weis ich nicht, wie es dabey zugeht. Aber ſo ehrlich ich mit ihm umgehe, ſo möchte ich auch von ihm behandelt ſeyn. Die übrigen Menſchen, ſelbſt ſehr viele Determiniſten leugnen dieſes innre Gefühl nicht weg, ſondern ſagen nur, es wäre falſch, und betrüglich. Der Senſus communis ſpricht laut für dieſes Gefühl, wie ich oben gezeigt habe, eben ſo, wie der Senſus intimus. Wir beurtheilen uns ſelbſt, und andre nicht darnach, ob ſie willkührlich gehandelt haben, ſondern ob es uns, oder ihnen frey geſtanden, in dieſen Umſtänden anders zu handeln, und darnach belohnen, oder beſtrafen wir ſie, und uns. Und das ſetzt gewiß voraus, daß keine, auch unbekannte, entſcheidende Urſache uns zu einem Theile nothwendig beſtimme.

§. 37.

Spinoza, und Bayle laſſen unſer innres Gefühl gelten, behaupten aber, es wäre falſch. Wir meynen nur, daß wir ſelbſt die Urſache unſrer Entſchließungen

wären, weil ſie willkührlich ſind. Das würde auch der Stein glauben, der nach phyſiſchen Geſetzen nach der Erde fällt, wenn er denken könnte. Ein Wetterhahn, ſagt Bayle, den der Wind nach Oſten zur nemlichen Zeit triebe, wo er eben nach Oſten ſich wenden wollte, und nichts vom Winde wüßte, würde, wenn er denken könnte, glauben, daß er ſich ſelbſt nach Oſten gewendet hätte. So glaubt der Menſch, er entſchlöſſe ſich ſelbſt, da ihn doch äußere, ihm unbekannte, Urſachen dazu nöthigen.

Antwort. Es iſt zuerſt falſch, daß wir das nemliche innre Gefühl von der Freyheit unſrer Handlungen haben würden, das wir jetzt haben, wenn ſie von einer außer uns liegenden Urſache herrührten; denn jetzt unterſcheiden wir ſchon willkührliche, und freye Handlungen. Wären alle nur willkührlich, ſo würden wir gar keinen Begriff von einer freyen Handlung haben; oder Gott müßte uns immerfort betrügen; indem er uns einige Handlungen bloß als willkührliche, andre aber als freye empfinden läßt, die wir ſelbſt nach unſerm Belieben verrichten, oder unterlaſſen. Ich weis zwar nicht, wie die Seele freye Handlungen in mir bewirkt. Aber ich weis auch nicht, wie es zugeht, daß ſich jetzt mein Arm bewegt. Uebrigens kann ſich gewiß kein unbefangener Verſtand vorſtellen, wie äußere Urſachen, und Beweggründe auf die Seele wirken können, ohne daß dieſe etwas davon wiſſe, und noch vielweniger, wie die Determiniſten ſich ſo dreiſt auf dieſe unbekannte Beweggründe, die die nothwendige Ur-

ſache unſrer Handlungen ſeyn ſollen, berufen mögen, da ſie derer Daſeyn nur ihrem Syſtem zu liebe ohne einigen innern, oder äußern Grund annehmen, und nicht beweiſen können. Die angeführten Beyſpiele des Steines, und Wetterhahnes, und wenn man auch will, der magnetiſchen Nadel Leibnitzens taugen gar nicht zur Sache. Eine einzige Frage: Hat der Stein, der Wetterhahn auch Vernunft, oder nicht? Hat er ſie nicht, ſo fehlt ihm auch das innre Gefühl, das ich habe. Er iſt ſich nicht bewußt, daß er bey gleichen Umſtänden dieß, oder jenes thun könne, oder gethan habe, er weis nicht, daß es ihm, dem Wetterhahn, bey blaſenden Oſtwinde, und bey noch heftiger blaſenden Weſtwinde frey ſteht, ſich doch nach Belieben nach Oſt, oder Weſt zu wenden. Wozu taugt alſo das Beyſpiel? Hat er eine Vernunft, ſo iſt doch nichts unvernünftigeres, als, nachdem man den Wetterhahn zum Menſchen gemacht hat, das innre Gefühl des Menſchen nach den Eigenſchaften des Wetterhahnes zu beſtreiten, da er alsdann das nemliche Gefühl mit uns übrigen Menſchen haben würde, und von der Wahrheit dieſes Gefühles in Anſehung ſeiner die nemliche Frage, wie in Anſehung unſrer ſeyn würde: Ob dieſes Gefühl ächt ſeyn würde, oder nicht.

§. 38.

Der Verfaſſer des Naturſyſtems will es auf eine andre Art beweiſen, daß unſer innres Gefühl falſch, und bloſſe Einbildung ſey. Wir meynen im Schlafe voll-

kommen frey zu handeln. Und doch ſind wir nichts weniger, als frey. Könnte das nicht auch geſchehen, wenn wir wachen? Man hat Beyſpiele ſo eines innern, und falſchen Gefühles. Einige, die eine Hand verloren hatten, bildeten ſichs ein, daß ſie noch Schmerzen an der Stelle hätten, wo zuvor die Hand mit dem Leibe verbunden war, und beklagten ſich wirklich darüber. So kann es auch mit dem Gefühl der Freyheit ſeyn.

Antwort. Beyde Beyſpiele zeigen, daß der Verfaſſer nicht einmal weis, was die Indeterminiſten inneres Gefühl nennen; weil er es offenbar mit der Einbildung verwechſelt. Einbildung iſt nur der Gegenſtand des innern Gefühles, nicht das Gefühl ſelbſt, das heißt, die Seele iſt ſich bewußt, daß ſie ſich dieß, und jenes einbilde, ſie fühlt, empfindet es. Die Einbildungskraft mag die Gegenſtände wahr, oder falſch vorſtellen, ſo iſt doch das innre Gefühl immer wahr, daß die Seele ſolche Vorſtellungen habe. Die Seele machet ſich wohl falſche Vorſtellungen. Aber die Empfindung, daß ſie dieſe habe, iſt niemals falſch. So gewiß ſie ihr Daſeyn, ihr Leben empfindt, ſo gewiß empſindt ſie auch, was, und wie ſie handelt. Nun fühlt es aber die Seele, daß ſie ſich ſelbſt frey entſchließt, aus zwey gleich möglichen Dingen eines nach Belieben wählt, ohne ſich eben nach dem ſtärkſten äußern Beweggrunde lenken zu müſſen. Dieſes Gefühl, daß ſie frey handle, kann unmöglich falſch ſeyn. Im Schlafe empſindt es die Seele, daß ihr die Einbildungs=

dungskraft die Handlungen als freye vorſtelle, die Seele des bleſſierten Soldaten empfindt es, daß ihr die Einbildungskraft die abgehauene Hand ſo vormale, als wenn ſie noch nicht vom Leibe getrennet wäre. In beyden Beyſpielen iſt das innre Gefühl richtig; denn die Seele hat wirklich dieſe Vorſtellungen, die ſie empfindt. Aber die Vorſtellungen ſelbſt ſind falſch, und eine Wirkung der Einbildungskraft. Könnte aber die Seele bey dem Gefühl ihrer Freyheit nicht eben ſo von der Einbildungskraft getäuſchet werden? Nein. Dazu hat der Menſch ſeine Vernunft, damit er die Wirkungen der Einbildungskraft von dem unmittelbaren Gefühl unterſcheide. Die Vorſtellungen im Schlafe ſind von denen, die wir wachend haben, ſehr weit unterſchieden; da das innre Gefühl der Freyheit immer das nemliche bleibt. Jene ſind alſo bloß ein Spiel der Einbildungskraft; dieſes aber iſt Stimme der Natur. Bloß aus Uebereilung ſchreibt der Soldat den Schmerz, an den ihn die Einbildungskraft erinnert, der Hand zu, die nicht mehr da iſt. Eine kleine Ueberlegung würde ihn von ſeinem Irrthume zurücke bringen. Aber nichts kann machen, daß ich mir meiner freyen Wahl nicht bewußt ſey. Kein Vernunftſchluß kann mir das innre Gefühl der Freyheit wegdiſputieren.

§. 39.

Home * läßt ebenfalls zu, daß wir wirklich das Gefühl der Freyheit haben. Er ſagt aber, dieſe Empfindung ſey

* Verſuch über die erſten Gründe der Sittlichkeit. Dritter Verſuch. Braunſchweig 1768.

ſey betrüglich, und uns aus weiſen Abſichten von Gott eingepräget, um uns zu unſerm Beſten zu hintergehen. Die Vorſtellungen unſrer äußerlichen Sinne ſtimmen nicht immer mit der ſtrengen Wahrheit überein, ſondern ſind ſo eingerichtet, daß ſie vielmehr zu nützlichen Endzwecken dienen. Deſſentwegen nennen wir doch Gott keinen Betrüger. Soll er einer ſeyn, wenn er in der moraliſchen Welt eben das thut, was er in der phyſiſchen thut? Hat er eine weiſe Abſicht erreichen wollen, zu welcher das betrügliche Gefühl der Freyheit nothwendig iſt; wer will ihn tadeln, wenn er uns dieſes eingepflanzt hat? Nun hätte er die Menſchen nicht glücklich, nicht tugendhaft machen können, wenn er ihnen nicht zugleich eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheiten, und von ihrem Vermögen, ſie zu regieren, und zu verändern gegeben hätte. Die Menſchen müſſen ſich betrügen, wenn ſie glücklich werden wollen, nachdem allgemeine Nothwendigkeit einmal der wirkliche Plan der Welt war, oder deutlicher, ob gleich in der phyſiſchen, und moraliſchen Welt alles nothwendig iſt, und der Menſch dadurch glücklich wird, ſo ließ ſich doch dieſer Endzweck nicht anders erreichen, als wenn der Menſch das Gefühl von Freyheit hätte. Da Gott das erſtere wollte, war das zweyte eine nothwendige Folge davon.

Antwort. Home ſetzet hier zwey Dinge voraus, wovon eines ſo falſch, als das andre iſt. Einmal irret er ſich, da er behauptet, unſre äußerlichen Sinne betrögen

gen uns, und dieſer Betrug ſey nothwendig zu unſrer Glückſeligkeit, und hernach, da er vorgiebt, eine allgemeine Nothwendigkeit, wie in der phyſiſchen, ſo auch in der moraliſchen Welt, wäre der Plan des Schöpfers. Oben im erſten Abſchnitte iſt es hinlänglich gezeigt worden, daß unſre Sinne uns niemal betrügen. Sie ſtellen uns immer den Gegenſtand ſo vor, wie er in dieſen Umſtänden vorgeſtellet werden muß, und würden uns alsdann betrügen, wenn ſie ihn uns anders vorſtellten. Ein halb in das Waſſer geſenktes Ruder muß wegen der Stralenbrechung wie abgebrochen ſcheinen. Sähen wir es anders, ſo wäre das ein Beweis, daß die Stralen, die aus einem dichteren Mittel in ein minder dichtes übergehen, gar nicht gebrochen würden; welches doch falſch iſt; und eben das wäre erſt ein Betrug. Nur wir betrügen uns ſelbſt, indem wir zu voreilig urtheilen, und nicht Erfahrung mit Erfahrung, Umſtände mit Umſtänden vergleichen. Das Auge zeigt mir die Farbe nicht im Object. Die Wärme empfinde ich nicht am Ofen, ſondern an mir. Die äußern Gegenſtände ſind nur Gelegenheiten, die gewiſſe Empfindungen in uns veranlaſſen. Ich wüßte keinen einzigen Fall, wo unſre Glückſeligkeit von dem Betruge unſrer Sinne abhienge. Wenn wir nicht alles ſehen, was wir bey ſchärferem Auge, oder mit einem Mikroſkope ſehen könnten, das wird doch Niemand einen Betrug von Seite der Sinne nennen. Das Daſeyn des Objectes, das die Empfindung in uns erweckt, die Empfindung ſelbſt bleibt immer gewiß. Giebt es alſo keinen phyſiſchen Betrug, von dem

Gott ſelbſt Urheber wäre, und den wir nicht durch den Gebrauch der Vernunft entdecken könnten; ſo läßt ſich von der phyſiſchen auf die moraliſche Welt ſchon gar nicht ſchließen. Die Empfindung kann beyderſeits nicht betrügen, ſondern nur unſer voreiliges Urtheil, auf das wir uns aber gar nicht, ſondern nur auf unſre Empfindung berufen. Daß aber eine allgemeine Nothwendigkeit zum Plan der Welt gehöre, iſt eine ganz unbewieſene Vorausſetzung, die ſich ein Indeterminiſt, ſo lange von der moraliſchen Welt die Rede iſt, nicht ſo gleich aufheften läßt. Sie muß erſt bewieſen werden.

§. 40.

Gewiſſensbiſſe kann man auch bey aller Nothwendigkeit unſrer Handlungen empfinden; denn das Gewiſſen iſt nur eine innerliche Beurtheilung unſrer Handlungen nach einer gewiſſen Richtſchnur, oder Regel. Wenn wir alſo ſchon nothwendig handeln, ſo ſehen wir doch, daß unſre Handlung mit dieſer Regel nicht übereinkömmt; und daher entſtehen die Gewiſſensbiſſe. Der Verfaſſer des Naturſyſtems behauptet gar, das Gewiſſen wäre nur Vorurtheil, das wir uns von Jugend auf eingepflanzet, und die Biſſe deſſelben wären nichts als ein innerlicher Schmerz, den uns die Furcht bevorſtehender Uebel erwecket, ſo, daß gar Niemand von einem Gewiſſen etwas träumen würde, wenn alle unſre Handlungen nützliche, und angenehme Folgen nach ſich zögen.

Antwort. Was iſt aber dieſe Richtſchnur anders, als die Regel der Sittlichkeit? Wir beurtheilen unſre Handlungen bloß nach dem Grade der Freyheit, mit der wir ſie verrichteten. Iſt die Handlung gut, oder böſe, und zwar durch uns, aber nicht aus unſerm freyen Willen erfolgt, ſo machen wir keinen Anſpruch auf Belohnung, und fürchten keine Strafe, z. B. wenn wir einem Menſchen zufälliger Weiſe, und ohne Abſicht das Leben gerettet, oder genommen haben. Hat aber unſre Freyheit einen Einfluß auf die Handlung gehabt, erſt alsdann giebt uns das Gewiſſen ein gutes, oder böſes Zeugniß. Der zweyte Theil des Einwurfes, der allen innerlichen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aufhebt, alle Laſter billiget, wenn ſie nur gute Folgen für den Thäter haben, der dem allgemeinen Gefühl aller Menſchen widerſpricht, wird zu ſeiner Zeit beantwortet werden.

§. 41.

Den Beweis aus der allgemeinen Uebereinſtimmung der Menſchen ſuchet man folgender Weiſe zu entkräften. 1ſtens. Auch alsdenn, wenn ſich der Willen nothwendig nach dem ſtärkſten Beweggrunde richten muß, fallen die Strafen nicht weg; denn man muß wenigſt die Geſellſchaft von ſchlimmen Menſchen reinigen, oder andre vom Böſen dadurch abſchrecken.

Hierauf habe ich oben §. 33. hinlänglich geantwortet. Der allgemeine Begriff von Strafen enthält mehr

in ſich, als daß ſie bloß Beſſerungsmittel für andre wä-
ren. Sie ſind auch eine Genugthuung von Seite des Be-
ſtraften. Wie kann ich aber von dem, der in ſeiner La-
ge böſe handeln, und in dieſe Lage nothwendig kommen
mußte, eine Genugthuung für die Verletzung der Geſetze
fordern? Und was hilft es, die Geſellſchaft von böſen
Menſchen reinigen, wenn doch jeder Bürger nothwendig
gut, oder böſe ſeyn muß? Man räumt ihm zwar einen
Beweggrund zum Böſen, nemlich das Beyſpiel andrer,
aus den Augen. Aber er muß ſich doch nach den übri-
gen Beweggründen nothwendig richten, und bleibt immer
unſtrafbar. Und kämen nicht in dieſem Falle die heimli-
chen Laſter ungeſtraft durch?

2tens. Man ſtrafet, und belohnet auch Thiere, Kin-
der, und Unſinnige, bey denen gewiß keine Wahl ſtatt hat.

Nein, Thiere werden nicht eigentlich beſtrafet, oder
belohnet. Man bringt durch Streiche, Aushungerung,
Darreichung des Futters nur unangenehme, oder ange-
nehme Empfindungen bey ihnen zuwegen, damit ſie die
ehmals mit dieſen Empfindungen verbunden geweſenen
Handlungen unterlaſſen, oder verrichten. Die durch Vor-
zeigung der Peitſche erweckte Idee des ehmals empfunde-
nen Schmerzens iſt bey dem Hunde lebhafter, als die
Begierde etwas zu ſtehlen, und darum nöthiget ſie ihn,
das Stehlen zu unterlaſſen. Kinder, und Unſinnige, wenn
ſie gar keine Vernunft zeigen, eigentlich ſtrafen, iſt ſelbſt
un-

unſinnig. Sie können alsdann auch nur, wie Thiere, behandelt werden. Aber ſelten fehlt gar alle Vernunft, und folglich ſind ſie auch in einem gewiſſen Grade der Strafe fähig.

3tens. Hume * giebt vor, daß die Menſchen bey Strafen nicht auf die Freyheit der Handlungen ſehen, ſondern auf die Beſchaffenheit, Gemüthsverfaſſung, und den Charakter des Handelnden. Eine unwillkührliche Handlung wird darum nicht geſtraft, weil ſie nur aus Uebereilung geſchehen, und noch keine eingewurzelte böſe Gemüthsbeſchaffenheit vorausſetzt, nicht aber, weil die Freyheit dabey fehlte. Willkührliche Handlungen zeigen entgegen ein ganz verdorbenes Herz an, und werden darum billig geſtrafet.

Dieß iſt ganz falſch. Wer hat jemals eine gewiſſe Gemüthsverfaſſung, wer die Neigung zur Sünde allein beſtrafet, oder für ſtrafbar angeſehen, ſo lange ſie der Menſch nicht in böſe Handlungen ausbrechen ließ? Die Strafe richtet ſich nach der Handlung, nicht nach der Neigung des Gemüthes. Auch der erſte Diebſtahl eines Menſchen wird beſtraft, ob dieſer gleich vorher niemal die geringſte Neigung zum Stehlen zeigte. Der erſte Ehebruch eines bisher ſehr keuſchen Menſchen iſt ſtrafbar, und wird geſtraft, nicht weil man bey ihm ein ganz verdorbenes Herz vermuthet, ſondern weil er frey war.

* Philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Erkenntniß Hamburg, und Leipzig 1755. Achter Verſuch.

§. 42.

Jetzt wollen wir die Einwürfe unterſuchen, welche gegen die Freyheit des Menſchen überhaupt gemacht werden.

I. Es iſt eine leere Einbildung, daß es uns ſcheint, wir handeln frey. Immer iſt eine Urſache da, die uns determiniert. Aber weil wir nicht aufmerkſam auf ſie ſind, bemerken wir ſie auch nicht. Collins.

Woher weis man denn alſo, daß ſo eine Urſache, ſo ein Beweggrund da iſt, wenn man ihn nicht wahrnimmt? Das iſt wohl dem einmal angenommenen Syſtem zu lieb geſagt. Vielmehr, wenn man recht aufmerkſam iſt, bemerket man, daß man oft ohne allen äußern Grund, ja gegen dieſelben handelt. Die einzige Urſache des Entſchluſſes iſt alsdann die Selbſtthätigkeit der Seele. Sie kann ſelbſt wirken, ohne daß ſie nothwendig von außen her beſtimmet werden müßte.

II. Wenn die Gründe für beyde Theile gleich ſtark zu ſeyn ſcheinen, muß der Willen nothwendig unentſchloſſen bleiben. Alſo muß er von außen zur Handlung beſtimmt werden.

Beydes iſt falſch. Bey gleich ſtark ſcheinenden Gründen kann ich meinen Entſchluß verſchieben, neue aufſuchen, oder ungeachtet der Gründe thun, was ich will; weil alle Gründe nicht phyſiſch, ſondern nur moraliſch auf mich wir-

wirken; das iſt, ſie reizen den Willen nur, der aber als ein ſelbſtthätiges Weſen ihnen ſeinen Beyfall geben kann, oder nicht, ſo daß der Menſch wirklich oft das erwählt, was er ſelbſt verwirft.

III. Hätten wir eine Freyheit, ſo müßte ſie ſich entweder bey den Ideen, Urtheilen, beym Wollen, oder bey der Handlung ſelbſt zeigen. Nicht das erſtere; die Ideen hängen von den äußern Sinnen ab, die uns ſelbe auch wider unſern Willen zuführen. Nicht das zweyte. Je nachdem ich einſehe, das Prädicat komme dem Subject zu, oder nicht zu, muß ich auch urtheilen. Nicht das dritte. Wie wir urtheilen, müſſen wir wollen. Nicht das vierte; denn auf den Befehl des Willens folgt die Handlung nothwendig.

Das dritte kann nach dem, was wir bereits geſagt haben, nicht zugegeben werden. Wir wollen oft nicht, wie wir urtheilen, verſchieben wenigſt, oder unterlaſſen gar die Entſchließung des Willens. Hernach haben wir nicht bloß Ideen, welche durch die Sinne unmittelbar in uns erwecket werden, ſondern ſetzen ſelbſt andre daraus zuſammen, theilen, verwerfen ſie nach Belieben. Unſer Urtheil verbeſſert oft das Unvollkommene unſrer Ideen, iſt oft zu voreilig, und könnte verbeſſert werden, wenn wir uns nicht durch Leidenſchaften verblenden lieſſen.

IIII. Wir müſſen wollen, wie wir urtheilen; denn entweder finden wir ein Gut vorzüglicher, als das andre.

In dieſem Falle werden wir das erſtere nothwendig wählen, weil wir uns ſelbſt nothwendig lieben, und das Beſſere nicht vernachläſſigen können. Scheinen uns beyde von gleichem Werthe, welches doch nicht ſeyn kann, ſo könnten wir uns gar nicht entſchließen.

Wenn das erſtere ſo verſtanden wird, daß ſich der Willen gerade nach dem Urtheile des Verſtandes richten muß, ſo iſt es falſch. Der Menſch kann nichts Böſes, in ſo ferne es böſe iſt, wollen. Er will es nur unter einer gewiſſen Rückſicht, unter welcher es ihm gut ſcheint. Ueberhaupt muß er das Gute wählen; aber nicht immer das, was ihm der Verſtand als das vorzüglichere Gut vorſtellet. Denn er ſieht nichts als ein ganz vollkommenes Gut, ſo lange er auf der Erde iſt, ſondern entdecket immer noch eine mißfällige Seite daran; und das iſt eben die Urſache, warum der Verſtand den Willen nie zum Beyfall nöthigen kann. Da meiſtert der Willen oft den Verſtand, unterläßt das vorzüglichere Gut zu ſuchen, und lenket ſich manchmal gar zum Gegentheile. Ich laſſe es gerne zu, daß die Beweggründe, die der Verſtand darſtellet, das Gewicht ſind, welches die Seele auf ihre Seite neiget. Aber ſie ſind noch nicht die entſcheidende Urſache, wegen welcher die Seele ſich auf dieſe Seite lenket. Sie thut es für ſich ſelbſt, ohne von Gründen genöthiget zu werden, und könnte es auch verſchieben, oder gar unterlaſſen. Aber alsdann muß die Seele wieder einen Grund haben, warum ſie ihren Beyfall verſchiebt,

oder

oder gar zurücke hält? Ich kann dieß zugeben, oder nicht. Sie hat allzeit dieſen Grund, daß ihr nichts als ein vollkommenes Gut vorgeſtellet wird, und kann in jedem Gute etwas finden, das ihr nicht gefällt. Folglich kann ſie auch ihre Entſchließung verſchieben, oder zurücke halten. Es läßt ſich aber auch antworten, daß die Seele keinen Grund nöthig hat, der ſie zur Verſchiebung ihrer Einwilligung vermöchte. Sie hat eine eigenthümliche, urſprüngliche Kraft, die keines weitern Grundes ihres Gebrauches oder Nichtgebrauches bedarf, mit welcher ſie ſich entſchließen, oder den Entſchluß verſchieben, oder gar unterlaſſen kann. Einem wird es leichter, dem andern ſchwerer, ſich dieſes Vermögens zu bedienen. Dazu können die innere Beſchaffenheiten ſeines Geiſtes, und die Umſtände ſelbſt vieles beytragen. Kurz: Auf die Frage: Warum hält die Seele ihren Beyfall zurück? antworte ich: Weil ſie nicht einwilligen will. Und warum will ſie nicht? Das weis ich nicht. Das weis ich, empfinde es, daß es auf ſie ankömmt zu wollen, oder nicht. Sie hat dieſes Vermögen. Das übrige weis Gott, zu dem man endlich doch zurücke kommen muß, wenn man die Urſache der innern Beſchaffenheit aller Dinge wiſſen will. Der Stein iſt ſchwer; weil ihm Gott die Schwere gegeben hat. Und die Seele kann wollen, oder nicht wollen, weil ihr Gott dieſes Vermögen gegeben hat. Niemand wird leugnen, daß Gott ein ſolches Weſen, das dieſes Vermögen hat, habe erſchaffen können. Und daß es wirklich ſo ein Weſen gebe, bezeuget unſre innere Empfindung.

dung.

dung. Der zweyte Theil des Einwurfes fällt jetzt von ſich ſelbſt weg. Warum ſollte es nicht möglich ſeyn, daß uns zwey Dinge von gleichem Werthe zu ſeyn ſcheinen? Wenn man mir zween ganz gleiche Dukaten vorlegt, und die Erlaubniß giebt, einen zu nehmen, das ſind doch zwey Dinge von ganz gleichem Werthe. Sollte ich da unſchlüſſig bleiben müſſen, und keinen nehmen können? Nein, hier äußert ſich das Vermögen der Seele, ohne irgend einen äußerlichen Grund ſich ſelbſt zu beſtimmen.

V. Hängt es von unſerm freyen Willen ab; ob wir den Beweggründen Beyfall geben wollen, oder nicht; ſo ſind unſre Handlungen niemal gewiß. Sind ſie nicht gewiß, wie kann ſie Gott vorherſehen. Alſo keine Vorherſehung, oder keine Freyheit.

Einige um dieſem Einwurfe auszuweichen, leugnen, daß Gott zukünftige zufällige Handlungen gewiß vorherſehe, und glauben, es enthalte einen Widerſpruch, daß dieſe Dinge zufällig ſeyn, und doch gewiß vorhergeſehen werden. Kann nun Gott nichts Widerſprechendes; ſo kann er auch zufällige Dinge nicht vorherſehen, ohne daß dieſes ſeinen Vollkommenheiten den geringſten Abbruch thäte. Oder, fragen ſie, iſt Gott darum minder vollkommen; weil er keinen Berg ohne Thal machen kann? Dieſe Meynung wäre ſehr bequem, und vereitelte den ganzen Einwurf. Doch ſehe ich hernach nicht mehr, wie Gott die ungerechte Hinrichtung ſeines Sohnes ſo viele Jahre ha-

be

be vorherſagen können, und gewiß vorherſagen, wenn man ihn nicht zum Urheber der Treuloſigkeit der Jüden machen will; denn iſt Gott nicht der Urheber davon, ſo iſt ſie etwas Zufälliges, und folglich war der Kreuztod Chriſti nicht gewiß vorherzuſehen. War ſie nothwendig, ſo begiengen die Jüden keine Sünde. Doch ich will mich hier in keine Nebenſtreitigkeit einmengen. Ich leugne, daß Gott nothwendige, oder zufällige Dinge jemals vorherſehe. Ihm iſt nichts zukünftig, ſondern alles gegenwärtig. Die ganze Ewigkeit, in der wir uns nach unſern ſchwachen menſchlichen Begriffen etwas Vergangenes, Gegenwärtiges, und Zukünftiges denken, iſt in Anſehung Gottes ein untheilbarer Punkt. Wenn ich nun gleich von meinem Fenſter einige Leute in einer Reihe vorbeygehen ſehe, wovon einige gerade von mir hinüber, andere voraus, andre hintennach gehen, ſo hat dieſes mein gewiſſes Sehen ihres Zuges nicht den mindeſten Einfluß auf ihre Freyheit. Die erſtern, mittern, und letzten gehen ganz frey. Gott weis gewiß, daß ich jetzt ſchreibe, weil ich wirklich ſchreibe, und das ſchadet meiner Freyheit gar nichts. Eben ſo wenig ſchadet es, wenn er weis, daß ich geſchrieben habe, und ſchreiben werde; denn das alles ſieht er im nemlichen Augenblicke. Können wir uns das nicht deutlich vorſtellen, ſo liegt die Schuld bloß in den engen Gränzen unſers Verſtandes, der ſich niemal einen deutlichen, und vollſtändigen alles erſchöpfenden Begriff von Gott, und der Ewigkeit machen kann.

VI. Wenn der Menſch den Beweggründen nicht nothwendig folgen muß, ſo iſt es unnütz, ſie ihm vorzutragen, Strafen anzudrohen, Belohnungen zu verſprechen. Denn wozu, wenn ſie ſeine Wahl nicht beſtimmen?

Die Gegner machen ſich einen ganz falſchen Begriff von der Freyheit, da ſie ſich ſelbige als ein Vermögen vorſtellen, das gar keiner Beweggründe bedürfte, um auf eine, oder die andre Seite gelenket zu werden. Dann wäre freylich die Freyheit eine blinde Kraft, ein blindes Vermögen, wie ſie ſelbige heißen. Allein unſre Seele iſt ein freyes, mit Verſtand begabtes Weſen. Es richtet ſich nach den Beweggründen; aber nicht nothwendig. Die Vernunft iſt der Wegweiſer, dem es folget. Gleichwie ich aber einem erfahrnen Wegweiſer folgen kann, und doch die Macht behalte, mich bey jedem Schritte von dem Wege zu entfernen; ſo folget der Willen dem Verſtande, und kann doch auch ſich ſeiner Leitung entziehen. Freylich mißbraucht er alsdann ſeine Freyheit, wenn er das richtig erkannte Beſte nicht wählet. Und das iſt der Fall, wenn Belohnungen, oder Strafen von Gott, oder der Obrigkeit auf eine Handlung geſchlagen ſind, und er unterläßt, oder begeht ſie doch. Geſetze, und Beweggründe ſind niemal unnütz für den, der ſeiner Vernunft folgt; ſondern nur für die, welche blind handeln wollen.

VII. Auch alsdann, wenn alle Handlungen des Menſchen beſtimmt, und nothwendig ſind, kann man ihm doch

doch Geſetze vorſchreiben, ihn beſtrafen, und belohnen; denn Niemand zweifelt, daß ſeinem Leben ein gewiſſes Ziel ausgeſteckt iſt, und doch wäre es lächerlich, wenn man deſſentwegen keine Arzneyen gebrauchen wollte. Der Gebrauch derſelben gehöret nemlich nothwendig zum Plane, nach dem Gott unſer Leben bis auf einen guten Zeitpunkt verlängern will. Eben ſo nothwendig ſind Geſetze, Belohnungen, und Strafen, und von Gott mit in ſeinen Plan gezogene Mittel, nach welchen er gewiſſe Handlungen von uns bewirken will.

Ich weis nicht, ob Collins, Home, und andre, die dieſen Einwurf machen, ihn auch einmal ernſtlich überdacht haben. Er hat ſeine Auflöſung ſelbſt ſchon in ſich. Jeder Menſch weis es, daß die Verlängerung ſeines Lebens nur vom Gebrauch der Mittel abhänge, und daß er, wenn er z. B. nichts eſſen, oder trinken wollte, es ſogleich endigen könnte. Er weis eben ſo, daß er zu einer geſetzten Zeit ſterben muß, über welche er durch alle Mittel ſein Leben nicht ausdehnen kann. Bloß alſo, weil wir überzeugt ſind, daß wir durch den Gebrauch der Mittel unſer Leben bis zum beſtimmten Zeitpunkte erhalten, oder durch deren Nichtgebrauch verkürzen könnten, iſt die Begierde länger zu leben für uns der hinreichende Grund, der uns dahin lenket, daß wir dieſe Mittel anwenden, ob wir ſie gleich nicht anwenden könnten. Weil der Menſch alſo überzeugt iſt, daß die Verlängerung ſeines Lebens bis auf einen gewiſſen Zeitpunkt von ſeiner Freyheit abhängt,

hängt, und nicht weis, ob dieſer Zeitpunkt ſchon da iſt, darum gebraucht er auch die Mittel; und er würde ſie nicht gebrauchen, wenn er wüßte, daß alles nothwendig wäre. Und bloß darum, weil der Menſch frey iſt, können Belohnungen, Strafen, und Geſetze auf ihn wirken. Wüſte er, daß er nicht frey wäre, ſo würden ſie nichts helfen. Es läßt ſich hier alſo keine Nothwendigkeit denken, als eine ſolche, die theils aus freyen, theils aus nothwendig wirkenden Urſachen entſteht. Gott ſieht, wie nothwendige, und wie freye Urſachen wirken. Nach dieſer Erkenntniß beſtimmt er das Lebensende jedes Menſchen ohne die Freyheit einzuſchränken. Die Gegner nehmen aber ohne Grund an, daß alle Handlungen des Menſchen ſchon zum voraus beſtimmt ſind. Und alsdann nützen Geſetze ꝛc. nichts mehr.

VIII. Endlich will Collins unſre Meynung dadurch beſtreiten, daß er behauptet: Wenn alle Umſtände einmal da ſind, ſo müſſe auch die Handlung nothwendig folgen. Cäſar mußte darum, ſaget er, im Senate ſo nothwendig ermordet werden, als zweymal zwey vier, und nicht ſechs ausmacht. Etwas ähnliches ſaget Voltaire, da er die Verſchwörung des Catilina nach den Umſtänden, und den Gründen, die auf ihn wirkten, für nothwendig ausgiebt. Er meynt,* Catilina hätte für ſein Betragen ſo wichtige Gründe anführen können, daß ihm Cicero nur durch

* Elémens de la Philoſophie.

durch eine neue Rede in Catilinam, das iſt, durch eine unbillige Strafrede hätte Antwort geben können.

Ich gebe alles zu. Nachdem Brutus, und ſeine Mitverſchworne einmal entſchloſſen waren, den Cäſar umzubringen, war freylich der Mord nothwendig. Catilina mußte thun, was er gethan hat, nachdem er eine Aufruhr anzufangen ſich vorgenommen. Aber wer zwang ſie zum Entſchluſſe? Wir haben es oft genug geſagt, daß alle Beweggründe den Willen nur lenken, nicht nöthigen. Dieſer kann immer ſeinen Beyfall zurücke halten.

IX. Die Wirkungen ſind mit ihren Urſachen in der moraliſchen ſo wohl, als in der phyſiſchen Welt nothwendig verbunden. Durchgehends beobachten wir da auch das Daſeyn der Wirkung, wo die Urſache da iſt, und umgekehrt. Nun beobachten wir, wo gewiſſe Begriffe ſind, da ſind auch gewiſſe Handlungen. Bey den nemlichen Begriffen, Umſtänden, Neigungen, Leidenſchaften und Beweggründen thun die Menſchen immer das nemliche. Darauf gründet ſich alle menſchliche Klugheit, Politik, Geſetzgebung, hiſtoriſche Gewißheit, Vorſehung künftiger Begebenheiten. Alſo muß eine gleich nothwendige Verbindung unter den phyſiſchen, und moraliſchen Urſachen, und Wirkungen ſeyn. Hume.

Antwort. Der Vorderſatz iſt unſtreitig wahr, wenn in der phyſiſchen, und moraliſchen Welt von der zureichenden Urſache die Rede iſt. Ueberall wird die Wirkung noth-

wendig erfolgen. Aber im Unterſatze hätte Hume beweiſen ſollen, daß in der moraliſchen Welt allzeit die nemlichen Wirkungen da ſind. Und alsdann hätte man ſie erſt als nothwendige Folgen anſehen können. Allein iſt es dann wahr, daß die Menſchen in den nemlichen Umſtänden allzeit das nemliche thun? Nichts weniger. Die Verbindung zwiſchen moraliſchen Urſachen, und Wirkungen iſt bey weitem ſo enge nicht, als zwiſchen den phyſiſchen. So oft die Sonne über unſerm Horizont iſt, haben wir allzeit Tag, täglich zweymal haben wir Ebbe, und Flut, die ſich genau nach dem Laufe des Mondes richten; weil die Sonne, und der Mond die zureichenden Urſachen dieſer Wirkungen ſind. Aber alle Beweggründe, Neigungen, und Umſtände zuſammen ſind noch keine zureichende Urſache, die Entſchließung des Willens nothwendig hervorzubringen. Sie neigen, und lenken ihn nur auf eine Seite mehr. Uebrigens ſteht es noch in der Gewalt der Seele, ihnen Beyfall zu geben, oder nicht. Und daher geſchieht es, daß dieſe unzulängliche Urſachen oft da ſind, und doch nicht allzeit die nemliche Wirkung erfolgt. Das nemliche Geſetz übertrette ich heute. Aber morgen nicht, und es iſt mir doch einmal ſo läſtig, wie das andremal. Hume irret nicht darinn, daß er ſich eine gleiche Nothwendigkeit zwiſchen moraliſchen, und phyſiſchen Urſachen, und Wirkungen vorſtellet; denn wo die zureichende Urſache iſt, muß auch die Wirkung nothwendig folgen; ſondern darinn, daß er die Umſtände, Neigungen, und Beweggründe ſchon allein für die zureichende Urſache

einer

einer moraliſchen Handlung annimmt; da der Willen, wie wir gezeigt haben, ihnen allen zuſammen widerſtehen kann. Hier widerleget ihn offenbar die eigene Erfahrung eines jeden. Die nemliche zureichende Urſache veranlaßt oft verſchiedne Wirkungen, z. B. die Neigung, mich aufzuheitern, treibt mich heute zu dieſer, morgen zu einer andern Art der Erholung. Die nemliche Wirkung entſteht oft aus verſchiednen Urſachen. Ich ſpiele heute zum Zeitvertreib, morgen aus Zwang, oder einem Freunde zu gefallen. Und oft folgt bey allen unzureichenden Urſachen gar keine Wirkung, und ein anderesmal folgt ſie. Darum bleiben doch die menſchliche Klugheitsregeln, die Politik, die Geſetzgebung, die Vorſehung zukünftiger moraliſcher Begebenheiten, und die hiſtoriſche Gewißheit feſt ſtehen. Sie gründen ſich alle nur auf das, was gemeiniglich geſchieht, und ſetzen niemal eine unbedingte Nothwendigkeit des Erfolges voraus. Der klügſte Menſch wird die Folgen einer moraliſchen Handlung niemal ſo gewiß voraus ſagen können, wie der Aſtronom eine Sonnenfinſterniß. Die weiſeſte Politik ſcheitert manchmal. Aber der Arzt würde unklug handeln, wenn er eine Arzney verwerfen wollte, weil ſie unter hundert Fällen neun und neunzigmal angeſchlagen, und nur einmal keine Wirkung machte. Und der Menſch, der Politiker, der Geſetzgeber dörfen ſich eben ſo wenig abſchrecken laſſen, wenn ſie ein und das andremal ihren Zweck nicht erreichen. Genug, daß ſie ihn meiſtentheils erlangen, und vernünftig ſchließen können, die Menſchen werden in den nemlichen

Umſtänden gleichförmig handeln. Im allgemeinen werden ihre Vermuthungen allzeit richtig eintreffen; aber in der Anwendung auf einzelne Menſchen werden ſie auch manchmal ſich betrügen. Von der hiſtoriſchen Gewißheit wird anderswo geredet werden. Die übrigen Einwürfe ſind von gar keiner Bedeutung mehr, und im Vorhergehenden ſchon genug widerleget.

X. Wir können uns keinen deutlichen Begriff machen, wie ein Weſen, wie die Seele, das von ſich ſelbſt ſein Daſeyn nicht hat, doch von ſich ſelbſt handeln könne. Bayle.

Muß man dann alles begreifen? Iſt es nicht genug, wenn wir es empfinden? Ich weis wahrhaftig nicht, wie es in mir zugeht, wenn ich denke. Aber ich zweifle doch nicht daran, weil ichs empfinde. Uebrigens kann die Seele ihr Daſeyn nicht von ſich ſelbſt haben; ſonſt wäre ſie von Gott unabhängig, und ſelbſt Gott. Aber darinn ſehe ich gar keine Schwierigkeit, daß ihr Gott ein Vermögen ſelbſt zu handeln habe anerſchaffen können, und daß ſie ſich nun deſſelben bediene.

XI. Ich empfinde deutlich, daß ich bin, und bin doch nicht durch mich ſelbſt; alſo kann ich auch deutlich empfinden, daß ich dieß, oder jenes thue, ohne daß ich es durch mich ſelbſt thue. Bayle.

Erſteres weis ich ganz gewiß; weil ich doch vor einiger Zeit nicht geweſen bin. Aber ich empfinde, daß ich etwas thue, und daß ich es frey thue. Beyde Empfindungen müſſen gleich richtig ſeyn, oder keine iſt es.

I. Die Einwürfe Voltairens, wie ſeine meiſten gegen die Religion, ſind ſo unbedeutend, ſo von der Oberfläche weggeſchöpft, daß es ſich kaum der Mühe lohnet, ſie zu widerlegen. Doch denen zu Liebe, die ihn auch in dieſem Fache für einen großen Mann ausſchreyen, wollen wir ein paar Worte darüber ſagen. Wären wir frey, ſo könnten wir auch unſre Natur umändern. Aber welcher Menſch kann ſich z. B. nur einen andern Geſchmack geben, als er von Natur hat?

Wenn Voltaire Herr wäre, ſo müßte er auch in Deutſchland etwas zu befehlen haben. Das hat er aber nicht. Alſo iſt er nicht Herr. Wenn ihm mit dieſem Vernunftſchluße Jemand ſeine Herrſchaft Fernay angeſtritten hätte, was würde er geantwortet haben? Nemlich, daß man gar wohl zu Fernay Herr ſeyn könne, ohne daß man Herr über alle Länder ſeyn müſſe. Kann alſo der Menſch nicht auch Herr über einige ſeiner Handlungen ſeyn, wenn er gleich keine Gewalt hat, in ſeinem Körper, über den ſich Gott die Herrſchaft vorbehalten hat, eine andre Einrichtung zu machen?

II. Die Welt iſt nach allen ihren Theilen unveränderlichen Geſetzen unterworfen. Wenn alſo der Menſch allein frey wäre, ſo könnte er ja dieſe Geſetze zerſtören?

Ja, wenn er auch Herr über dieſe Geſetze wäre. So iſt aber der Plan zur Regierung, und Erhaltung der Welt ſo angeleget, daß nothwendige, und freye Urſachen mitwirken müſſen. Nach dem, was jene nothwendig, und dieſe frey beytragen, wird die Welt gewiß bis zu ihrem feſtgeſetzten Zeitpunkt erhalten werden. Aber warum iſt dann der Menſch allein frey, Thiere und Pflanzen, und alles übrige nicht? Ich dächte; weil ihm allein Gott die Freyheit gegeben hat. Sonſt könnte man auch fragen, warum Voltaire ein Genie hatte, das zur Dichtkunſt ſo aufgelegt war; das er gewiß an ſeinem Haushunde niemal bemerkt haben wird.

III. Kann der Willen des Menſchen ſich ſelbſt beſtimmen, und nöthigen ihn die Beweggründe nicht zum Entſchluſſe, ſo ſind eben darum alle Strafen vergeblich. Hingegen nützen ſie nur nach der Meynung der Determiniſten, nach welcher der Anblick des Galgens den Willen des Diebes nöthiget, ſich des Stehlens zu enthalten.

Können dann die Beweggründe, die angedroheten Strafen den Willen nicht lenken? Müſſen ſie ihn eben nöthigen? Dazu hat der Menſch ſeine Vernunft, daß er ſich ſeiner Freyheit nach den beſten Beweggründen bedienen ſoll. Aber nach dem Syſtem der Determiniſten, oder

gar

gar der erklärten Fataliſten, die eine phyſiſche Nothwendigkeit unſrer Handlungen annehmen, wie Voltaire, helfen Geſetze nichts, und folglich ſind Strafen, und Belohnungen um ſo viel weniger brauchbar. Der Menſch iſt genöthiget ſo zu handeln, oder nicht zu handeln. Wozu alſo Geſetze? Und warum ſtraft man ihn, wenn er gegen dieſelbe handelt?

IIII. Wir müßten zuerſt wiſſen, was unſre Seele iſt, ehe wir ſagen könnten, ſie wäre frey.

Ganz und gar nicht. Wir empfinden es, daß dieſe Seele, ſie mag ſeyn, was ſie will, frey handle. Der Bauer, und ſogar der geſchickteſte Phyſiker weis es nicht vollkommen zu erklären, wie es in ſeinem Auge zugeht, wenn er ſieht. Er weis nicht, was das Sehen ſelbſt iſt; aber doch zweifelt keiner, daß er ſieht, weil er es empfindt. Uebrigens wiſſen wir doch ſchon ſoviel von unſrer Seele, daß ſie ein geiſtiges Weſen iſt.

I. Der Menſch iſt dazu gemacht, daß er immer für ſeine Selbſterhaltung, und Glückſeligkeit ſorgen ſoll. Aus dieſem Grundtriebe folgt, daß er nothwendig das wollen muß, was zu ſeiner Selbſterhaltung, und Glückſeligkeit etwas beyträgt, oder beyzutragen ſcheint, und das Entgegengeſetzte verabſcheuet. Wohlluſt auf der erſtern, und Schmerz auf der andern Seite leiten ihn auf die Bahn, in die er nothwendig eintretten muß. Naturſyſtem. *

* Ich bezeichne mit dem Worte Naturſyſtem durchgehends

Wenn der Verfaſſer behauptete, daß wir das nothwendig wollen müſſen, was uns als ein ganz vollkommenes, und zu unſrer Glückſeligkeit unentbehrliches Gut vorgeſtellet wird, ſo wollten wir ihm gleich Recht geben. Allein ſo ein Gut, das gar keine böſe Seite hätte, kann der Verfaſſer des Naturſyſtemes um ſo weniger annehmen, da er nicht einmal einen Gott glaubt. Man kann ihm alſo weiter nichts zugeben, als daß der Menſch nach ſeinem Glückſeligkeitstriebe das Gute überhaupt wollen, und das Böſe verabſcheuen muß. Weil ihm aber kein Gut, und oft ſelbſt Gott nicht, als ganz vollkommen vorkömmt, ſondern in jedem auch eine, oder mehrere ſchlimme Seiten auffallen, hat eben noch eine Entſchließung des freyen Willens Platz, daß er unter mehrern nicht ganz vollkommenen Gütern eines wählen kann. Und da geſchieht es freylich ſehr oft, daß er einen Mißgriff thut, und das, was ihm wirklich ſchädlich iſt, darum wählet, weil es für ihn eine gute Seite hat. Die Vorſtellung eines Gutes reizet, und locket den Willen an, das damit verbundene Uebel ſchrecket ihn ab. Und dann muß der Gebrauch unſrer Freyheit den Ausſchlag geben.

II. Machen aber nicht Temperament, Klima, und andre Urſachen gewiſſe Handlungen nothwendig? Und könnte man nicht dieſe Handlungen unfehlbar vorherſagen, wenn man den Einfluß dieſer Urſachen auf den Menſchen einſähe?

Der

bends das Buch: Syſtême de la Nature 2. vol. 8. 1770. deſſen Verfaſſer Mirabaud ſeyn ſoll.

Der Verfaſſer des Naturſyſtemes, Montesquieu, und Rouſſeau thun ſich auf dieſen Einwurf viel zu gut. Und er iſt doch von keinem Gewichte. Die nemlichen Menſchen, alſo mit dem nemlichen Temperamente, handeln zu verſchiednen Zeiten in dem nemlichen Klima ganz anders. Das zeigte ſich überall, wo die chriſtliche Religion geprediget worden, z. B. zu Korinth, und Epheſus. Man ſah überall Tugenden, die zuvor unbekannt waren, und gewiſſe Laſter unterblieben, denen ſie zuvor ganz ergeben waren. Es würde alſo um die unfehlbare Vorherſagung ganz mißlich ausſehen. Zwar allgemein genommen auf alle Menſchen unter dem nemlichen Klima, und mit dem nemlichen Temperamente würde ſie öfters eintreffen, als nicht eintreffen; weil wir nicht allen Einfluß dieſer Dinge auf den Willen des Menſchen leugnen, ſondern nur, daß ſie den Willen nöthigen können, ihnen Beyfall zu geben.

III. Unſer Willen kann nichts wählen, außer er werde dazu beſtimmt, und beſtimmen kann ihn nichts, außer die Beweggründe. Die Freyheit läßt ſich alſo nicht anders vertheidigen, auſſer man ſage entweder, daß unſer Willen ohne Beweggründe handeln, oder daß er den Einfluß der Beweggründe auf ſich hindern könne. Und beydes iſt unmöglich.

Dieſer Einwurf iſt oben ſchon genug beantwortet worden. Allerdings braucht der Willen Beweggründe, wenn

er vernünftig, und menſchlich handeln ſoll. Nur haben die Beweggründe für ſich allein die Kraft noch nicht, den Willen nothwendig zu beſtimmen. Damit die Handlung erfolge, gehört auch der freye Beytritt des Willens dazu.

Ich gebe mir die Mühe nicht, die Einwürfe des ſo hochgeprieſenen Alexanders von Joch beſonders anzuführen; denn was dieſer in ſeiner Schrift: Ueber Belohnung, und Strafe nach türkiſchen Geſetzen Bayreuth, und Leipzig 1772, gegen die Freyheit vorbringt, iſt nichts mehr, und nichts weniger, die Einkleidung abgerechnet, als was Heinrich Home in der oben §. 39. angeführten Schrift ſagt. Es wird alſo genug ſeyn, wenn ich dieſem antworte.

I. Home baut auf den Grundſatz, daß in der moraliſchen, wie in der phyſiſchen Welt alles nach unveränderlichen Geſetzen, und alſo beyderſeits nothwendig erfolge Nur meynt er, im erſtern Falle hätte kein Zwang Platz, weil unſre moraliſche Handlungen nicht aus den Geſetzen der Materie, ſondern aus der innern Einrichtung der Seele ihren Urſprung hätten.

Beyderſeits iſt Nothwendigkeit, das wird zugegeben. Die Veränderungen in der moraliſchen, wie in der phyſiſchen Welt, erfolgen gewiß ſo, wie ſie Gott von Ewigkeit her in ſeinem Plane hat. Aber dieſen Plan hat Gott nach einer gedoppelten Rückſicht entworfen. Phyſiſche Urſachen, weil ſie keine Freyheit haben, wirken;

weil es Gott ſo will. Moraliſche Urſachen, denen Gott eine eigene Kraft, ſich zu beſtimmen, gegeben hat, wirken frey, entſchließen ſich frey. Dieſe freye Entſchließung, die Gott ſieht -- andre ſagen, vorhergeſehen hat -- hat Gott in ſeinen Plan mit eingeſchloſſen, und ſie wirken nur, weil ſie wollen, und gemäß dieſer Freyheit, aus dieſer Freyheit, erfolgen die Handlungen nothwendig. Kurz: der Stein fällt; weil er muß, und der Menſch ſündiget, weil er will, beyde nothwendig, was die Wirkung betrifft. Aber dieſe nothwendige Wirkung kömmt bey dem Steine von den Geſetzen der Natur, bey dem Menſchen von einer freyen Entſchließung her. Ich möchte dem tiefdenkenden Home nicht gerne Unrecht thun. Aber ich geſtehe es auch, daß mir wenigſt der Unterſchied nicht einleuchtet, den er bey ſeinem Syſteme zwiſchen phyſiſchen, und moraliſchen Handlungen machen will; da er bey jenen einen Zwang, bey dieſen aber nicht zugiebt. Jene, ſaget er, folgen aus den Geſetzen der Natur; dieſe aber nur aus der Einrichtung der Seele, die ſich immer nach dem ſtärſten Beweggrunde richtet. Da nun Home zugleich behauptet, daß die Seele dem ſtärkſten Beweggrunde folgen muß, ohne daß ſie darüber deliberieren, ihre Entſchließung verſchieben, oder gar nicht darauf achten könnte, glaube ich, beyderſeits eine phyſiſche Nothwendigkeit zu finden. Die Einrichtung der Seele, ſich nach dem ſtärkſten Beweggrunde zu richten, wenn ſie es gleich gerne thut, iſt immer ein Geſetz des Schöpfers, das ſeine Wirkung nothwendig hervorbringt, wie der Stein nach

dem

dem Geſetze der allgemeinen Schwere auf die Erde fallen muß, ſo bald er ohne Hinderniß fallen kann. Und was aus den Geſetzen der Natur, ohne Einfluß unſrer Freyheit erfolgen muß, denke ich, iſt phyſiſche Nothwendigkeit, wenn man nicht mit Worten ſpielen will. Ich hätte ſogar an dem Ausdrucke: der ſtärkſte Beweggrund, etwas auszuſtellen. Von dem abſolut ſtärkſten Beweggrunde kann die Rede nicht ſeyn; denn der iſt gar oft die Triebfeder unſrer Handlungen nicht, weil wir ihn nicht erkennen. Alſo nur von dem Beweggrunde, der in Anſehung eines jeden nach ſeiner Lage der ſtärkſte zu ſeyn ſcheint. Und in dieſem Sinne giebt es keinen Beweggrund, der der ſtärkſte wäre, wie es die Gegner nehmen, und den Willen nöthigen könnte, ihm Beyfall zu geben; denn welcher wäre es wohl, der uns etwas auf allen Seiten als gut vorſtellte. Heißt der ſtärkſte Beweggrund nur ſo viel, als der ſtärkere, ſo läßt ſich ſchon keine Nothwendigkeit des Willens ihm zu folgen mehr denken. Heißt der Ausdruck aber der abſolut ſtärkſte, ſo iſt nicht mehr von der Freyheit der Menſchen, ſondern der Engel, und Seligen die Rede, die dieſen Beweggrund einſehen.

II. Wenn zween Menſchen, ſagt Home, beſtochen werden ſollen, und einer dieſen niedrigen Antrag ſogleich mit Verachtung abweiſet, der andre aber erſt einige Zeit hin, und her wankt, ehe er ſich entſchließt, ihn auch abzuweiſen; ſo verdienet wohl die Rechtſchaffenheit des er-

ſtern mehr Lob, als jene des zweyten. Folglich je größer der Einfluß eines guten Beweggrundes auf die Handlung iſt, deſto mehr Lob verdienet ſie. Und hiemit iſt es klar, daß unſre Handlungen noch Lob und Tadel verdienen können, wenn der Einfluß des Beweggrundes gleich die Handlung moraliſch nothwendig macht.

Der erſte Satz iſt richtig: Je größer der Einfluß eines guten Beweggrundes auf die Handlung iſt, deſto mehr Lob verdienet ſie. Niemals hat ihn ein Sittenlehrer widerſprochen. Aber man verſteht ihn auch nur ſo, daß der Beweggrund den Willen nicht nöthige, ſondern dieſer ſich aus freyer Wahl nach ihm richte. Iſt dieſes nicht, ſo gedenkt auch Niemand daran, den Menſchen ſeiner Handlung wegen zu loben, ſondern nur die Handlung ſelbſt, wenn ſie gut iſt. Ihn ſieht man bey aller ſeiner guten Meynung, die er nothwendig haben, und nach der er nothwendig handeln muß, nur als eine Maſchine an, die keines Lobes werth iſt. Der Schluß alſo iſt ganz falſch, daß moraliſch nothwendige Handlungen, als Handlungen des Menſchen betrachtet, Lob verdienen.

III. Lobet man dann aber nicht auch die Leutſeligkeit an dem Menſchen, die doch nur ein Werk ſeines ſanften Temperamentes iſt, und nicht von ſeiner Wahl abhängt? Lobet man nicht Gott, daß er ſo unendlich gütig gegen

gegen uns iſt? Und er kann doch nicht anders ſeyn. Seine Weſenheit machet ihm das Gegentheil unmöglich.

Ja, man lobet die Sanftmuth, als eine phyſiſche Vollkommenheit, wie man das Licht der Sonne, oder den Wohlgeruch einer Roſe lobet. Aber man lobet ſie nicht als eine moraliſche Vollkommenheit, und belohnet ſie auch nicht als eine ſolche, außer in ſo ferne man vorausſetzet, daß auch die Freyheit in eine ſanftmüthige Handlung Einfluß gehabt. Gott hat uns Menſchen erſchaffen, ohne durch irgend eine Nothwendigkeit dazu gedrungen zu ſeyn. Kann er nun gleich wegen ſeiner Weſenheit nicht anders, als gütig gegen uns ſeyn, nachdem wir einmal da ſind, ſo verdienet er doch darum unſer ganzes Lob; weil er frey uns auf die Erde geſetzt hat, um nur wohl zu thun. Daß Engel, und Auserwählte gelobet werden können, ungeachtet ſie nicht mehr ſo, wie wir, frey handeln, ſondern nur freywillig, kömmt daher; weil ſie ehemals in ihrer Prüfungszeit einen guten Gebrauch von ihrer Freyheit gemacht haben. Jetzt ſind ſie in dem Stande der Belohnung, und des Genuſſes. Auf jene Zeit bezieht ſich das Lob. Für jetzt bewundert man ſie nur, und ſchätzet ſie glücklich. Die übrigen Einwürfe dieſes Authors, die von einiger Bedeutung zu ſeyn ſcheinen, ſind oben ſchon gehoben worden.

Weil La Mettrie den Menſchen zur Maſchine machet, muß er auch nothwendig die Freyheit leugnen. Es

wäre

wäre unnöthig, ſich mit Widerlegung ſeiner Einwürfe weitläuftig abzugeben, da ſie aus einer ſo falſchen, und ſchon widerlegten Hypotheſe herfließen. Ich will mich ſo kurz, als möglich, faſſen.

I. Die Seele hängt in ihren Verrichtungen von der Beſchaffenheit des Gehirnes ab. Nun wollen wir dieſe ſo annehmen, daß die Seele gleich ſtark zur Tugend, und zum Laſter gezogen werde. Jetzt fragt La Mettrie: Kann in dieſem Zuſtande die Seele zwiſchen Tugend, und Laſter wählen, oder nicht? Kann ſie es, ſo hängt ſie von dem Gehirne nicht ab, und dieſes mag durch Raſerey, oder Trunkenheit in Unordnung gebracht werden, ſo wird die Seele doch ungehindert fortwirken. Kann ſie es nicht, ſo muß die Einrichtung des Gehirnes geändert werden. Alſo hängt die Seele in ihrer Wahl ganz vom Gehirne ab, und iſt nicht frey.

Allerdings braucht die Seele in unſerm jetzigen Zuſtande eine beſtimmte Einrichtung des Gehirnes, wenn ſie wirken will, und in ſo weit kann man ſagen, daß ſie vom Gehirne abhängt, wie ich von der Feder abhänge, mit der ich ſchreibe. Aber die Feder ſchreibt nicht ſelbſt ohne mich. Und ſo bringt auch die vollkommenſte Einrichtung des Gehirnes keine menſchliche Handlung hervor ohne freye Entſchließung meines Willens, mich dieſes Werkzeuges zu bedienen. Iſt das Gehirn in Unordnung,

ſo hat kein Gebrauch der Vernunft, und dann freylich auch keine Freyheit Platz.

II. Es iſt ſo wenig möglich, daß der Menſch bey ſeiner Neigung zum Laſter durch den Gebrauch der Freyheit in einem hohen Grade tugendhaft werde, als daß ein gebohrner Dummkopf bey ſeiner verdorbenen Anlage des Gehirnes ein großer Geiſt werde.

Den Bau des Gehirnes zu ändern ſteht nicht in der Macht des Willens, und weil ohne einen beſtimmten Bau deſſelben Niemand ein großer Geiſt werden kann, bleibt der Dummkopf ein Dummkopf, er mag wollen oder nicht. Aber der Neigung zum Laſter widerſtehen, den Antrieben zur Tugend folgen das kann der Willen, wir fühlen es innerlich. Alles übrige, was er gegen die Freyheit vorbringt, iſt von gar keiner Erheblichkeit.

Vierter Abſchnitt.

Die menſchliche Seele fühlet einen unwiderſtehlichen Trieb nach Glückſeligkeit.

§. 43.

Man hat von jeher über das Weſen der menſchlichen Glückſeligkeit geſtritten. Und man mußte auch ſtreiten, ſo lange man über den Begriff derſelben nicht unter ſich einig war. Es liegt hier wenig daran, daß wir die verſchiednen Meynungen andrer erzählen. Wir wollen zuerſt

erſt den Begriff der Glückſeligkeit nach unſern eignen Vorſtellungen entwickeln.

Die Uebereinſtimmung mehrerer Theile, oder Eigenſchaften einer Sache zur Erreichung des nemlichen Endzweckes nennen wir eine Vollkommenheit, und die Sache ſelbſt, in der dieß iſt, vollkommen. So ſagt man: eine Uhr ſey vollkommen, wenn alle Theile derſelben wegen ihrer richtigen Ausarbeitung, Proportion, und Verbindung zuſammen helfen, damit die Stunden, und Minuten genau angezeigt werden. Der Körper des Menſchen iſt vollkommen, wenn er ſo gebauet iſt, daß alle Glieder ihren beſondern Verrichtungen, zu denen ſie der Schöpfer beſtimmt hat, genau nachkommen, und dadurch gemeinſchäftlich zur Erhaltung des menſchlichen Lebens beytragen können.

Ein Gut in Anſehung des Menſchen nennen wir das, deſſen Beſitz ihn vollkommener machet, als er ohne daſſelbige geweſen ſeyn würde, oder was eben ſo viel iſt, das zur Erreichung ſeines Endzweckes etwas beyträgt. Je mehr alſo der Menſch ſolche Güter beſitzt, deſto vollkommener wird er, vorausgeſetzt, daß dieſelben nebeneinander beſtehen können. Der ruhige, und ungeſtörte Beſitz, oder der Genuß ſolcher Güter machet die Glückſeligkeit des Menſchen aus, und dieſe iſt alſo eine anhaltende Zufriedenheit des Menſchen über den Beſitz der Vollkommenheiten, oder, wie andre reden, ein vollkommener

Zuſtand des Menſchen, der aus dem Beſitze aller Güter entſpringt.

Aus dieſer Erklärung ergiebt ſich, daß die Glückſeligkeit nothwendig verſchiedne Abſtuffungen haben müſſe. Beſitzt ein Menſch mehrere ſolche Güter, als der andre; ſo übertrifft er dieſen an Glückſeligkeit. Iſt der Beſitz dauerhaft, daß er niemal durch Eckel, unangenehme Empfindungen, Verdruß, oder Krankheiten unterbrochen wird -- iſt der Beſitz ruhig, ohne Furcht, jemals aus demſelbigen getrieben zu werden, oder ihn auf andre Art verlieren zu können -- iſt der Beſitz vollkommen, ſo daß gar keine Art irgend eines wünſchenswerthen Gutes fehlet, ſo bringt er den Menſchen auf die höchſtmöglichſte Stuffe der Glückſeligkeit, welche die Seligkeit heißt.

In Rückſicht auf den Menſchen laſſen ſich dreyerley Gattungen der Güter denken, welche zur Erreichung ſeines Endzweckes, oder zu ſeiner Vervollkommung etwas beytragen, und ihn alſo glückſelig machen können. Dem Leibe nach iſt er ein Thier, und alſo ſinnlicher Vergnügungen fähig, die ihn beglücken. Es liegen tauſend, und tauſend Gegenſtände in der Natur, welche in ihm durch ſeine Augen, Ohren, durch das Gefühl, den Geruch, und Geſchmack die angenehmſten Empfindungen zuwegenbringen, die oft durch die Kunſt noch erhöhet werden. Und da der Genuß dieſer Dinge, als der Speiſen, des Getränkes, einer ſchönen Muſik, der balſamiſchen

Wohlgerüche eines Gartens, unſtreitig zur Erhaltung, und Stärkung des menſchlichen Lebens etwas beytragen, kann man ihnen den Namen eines wahren Gutes für den Menſchen nicht abſprechen. Er hat aber auch eine geiſtige Seele, welche mit Verſtand, und einem freyen Willen begabt iſt. Und dieſer Theil des Menſchen hat wieder ſeine eigenen Vergnügungen, die wir Güter, oder Vergnügungen des Verſtandes, und des Herzens nennen wollen. Wer nur jemal auf ſich ſelbſt Achtung gegeben hat, wird ſchon wiſſen, was für eine Freude es uns gewähret, wenn wir eine uns vorher unbekannte Wahrheit entdecken, ſonderlich wenn wir ſie mit Mühe geſuchet haben. Wie vergnügt war nicht Archimedes, da er das Verhältniß zwiſchen der Kugel, und den um ſie beſchriebenen Cylinder erfunden? Was mag Newton empfunden haben, da er das Geſetz der allgemeinen Schwere entdecket? Was für Erquickung verſchaffet uns die Leſung einer Geſchichte, eines guten Gedichtes? Wie erfreuen wir uns täglich über die Erweiterung unſrer Einſichten? Zu dieſen Freuden kommen noch die Freuden des Herzens, welche aus dem guten Gebrauche unſers freyen Willens entſtehen? Eine rechtſchaffene Handlung, die Befreyung eines unſchuldig Gedrückten, die Unterſtützung einer mit der äußerſten Noth ringenden Familie, die Zurechtweiſung eines Irrenden, die Unterdrückung einer ſündhaften Neigung, die Ueberwindung einer heftigen Leidenſchaft, mit einem Worte, die Ausübung einer Tugend, machen uns zu den ſeligſten Menſchen. Wir ſind ſo mit uns ſelbſt

zufrieden, ſo vergnügt, und fröhlich, daß wir unſer Vergnügen gegen jedes andre ſinnliche nicht vertauſchen würden. Wir fühlen uns immer nach Erreichung eines Gutes unſers Verſtandes, oder des Herzens vollkommener, als wir es zuvor waren.

§. 44.

Nun brauchet es wohl nach dieſen Erklärungen nicht erſt lange beweiſen, daß wir einen unwiderſtehlichen Trieb nach Glückſeligkeit in uns fühlen. Das innere Bewußtſeyn, unſre eigene Erfahrung ſetzet dieſes außer allem Zweifel. Und zwar unſer Hang nach ſinnlichen Vergnügungen -- Ich rede von ſolchen, die man ohne Verletzung irgend einer Pflicht genießen kann -- iſt ſo unſtreitig, daß es niemal ſo einen ganz verwilderten Menſchen gegeben hat, für den der Anblick der ganzen Schöpfung nichts Reizendes mehr hatte. Es iſt wahr, ein falſcher Begriff von der chriſtlichen Abtödtung kann finſtere Anachoreten verleiten, daß ſie die Welt fliehen, daß ihnen Eſſen, Trinken, Schlafen zur Laſt wird, daß ſie alle ſinnliche Vergnügungen verabſcheuen, die der Schöpfer ſo weislich in die Natur gelegt hat. Aber wie viele Kämpfe koſtet ſie das? Und ſind nicht eben dieſe Kämpfe, die ſie unternehmen müſſen, eben dieſe Mühe, die es ſie koſtet, um ſich, wie man ſaget, von allem Sinnlichen abzuſchälen, ein unleugbarer Beweis unſers natürlichen Hanges zu ſinnlichen Vergnügungen? Und wo war endlich

lich der ſo ganz abgetödtete Menſch, der dieſen Hang gänzlich in ſich ausgerottet hatte?

Die Wißbegierde aller Kinder, das raſtloſe Bemühen aller Menſchen, ihre Kenntniſſe zu erweitern, ſich in dem, was ihre Erhaltung, die Verbeſſerung ihrer Umſtände, ihr Gewerb betrifft, beſſer zu unterrichten, und endlich das Vergnügen, wenn man ſeinen Zweck erreichet hat, beweiſet unſern Hang nach den Vergnügungen des Verſtandes.

Auch zu den Vergnügungen, und Freuden des Herzens lenket uns die Natur hin. Es gefällt uns ſchon, und wir ſind vergnügt, wenn andre die Tugend ausüben. Wir können ihnen unſern Beyfall nicht verſagen; und wenn uns gleich die Leidenſchaft manchmal verführt, daß wir die ſchönſten Handlungen tadeln, ſo widerſpricht doch unſer Herz. Wir beneiden ſie um eine Tugend, die uns fehlet. Sind wir nicht muthig genug, ſelbſt den Pfad der Tugend zu wandeln, ſo ſuchen wir doch tugendhaft zu ſcheinen, und den Beyfall anderer, die wir täuſchen wollen, zu erbetteln. Wir fühlen nemlich, wie ſüß, und beruhigend es iſt, den Beyfall rechtſchaffener Leute zu verdienen. Können wir uns aber bis zur Tugend ſelbſt erheben, können wir unſern ausgearteten Leidenſchaften wieder die rechte Richtung geben, und unſer Herz beruhigen, dann ſchätzen wir uns erſt recht glückſelig. Und wer wünſchet ſich das nicht? Selbſt in dem Taumel der

Leidenſchaft, da man ſie zu befriedigen ſuchet, ſuchet man eigentlich nur Ruhe des Herzens.

§. 45.

Unſre Seele alſo fühlet einen unwiderſtehlichen Trieb nach Glückſeligkeit. Allein wird dieſer Trieb, ſo lange wir hier auf der Erde leben, jemals vollkommen befriediget? Nein. Wenn man unter Glückſeligkeit die höchſtmöglichſte Stuffe der Seligkeit verſteht, niemals. Sind gleich ſinnliche Freuden wahre Güter, nicht bloß Scheingüter, wie ſie die Myſtiker, und Aſceten gerne nennen möchten, können ſie gleich den Menſchen glückſelig machen, ſo fehlet bey ihnen noch gar vieles zu einer vollkommenen Glückſeligkeit. Sie ſind ſelten unvermiſcht, und ohne allen Schmerz, haben niemals den höchſten Grad, den ſie haben könnten, und laſſen immer etwas zu wünſchen übrig. Ihre Dauer iſt kurz, und wäre auch das nicht, ſo würde uns doch ein ununterbrochener Genuß derſelben bald eckelhaft, ſchädlich werden, und lange Weile machen. Zuletzt führen ſie alle eine traurige Ausſicht in die Zukunft mit ſich. Wir wiſſen gewiß, daß uns der Tod alle dieſe Güter rauben werde, wenn uns auch nicht ſchon das Alter, das die Sinne ſtumpf machet, und tauſend andre Gefahren aus dem Beſitze dieſer Güter ſetzten. Endlich iſt der Genuß dieſer Güter oft Quelle der Uebel.

Auch die Freuden des Verſtandes geben jetzt noch keine vollkommene Glückſeligkeit. Viele Wahrheiten, die wir

wir doch gerne ergründen möchten, ſind für uns noch unzugänglich; viele die wir entdecket haben, werden uns nach und nach gleichgültig, wenn ſie den Reiz der Neuheit verloren haben; viele vergeſſen wir wieder, und ſo viele wir immer endlich einſehen, ſo bleibt unſre Wißbegierde unbefriediget. Wir wollen immer noch mehr wiſſen, und lernen. Wir gelangen alſo niemal in den vollkommenen Zuſtand, in dem wir ruhig, und ungeſtört alle jene Vollkommenheiten des Verſtandes genöſſen, derer Beſitz unſre Glückſeligkeit ausmacht. Ja gar oft machet uns viel Wiſſen nur unglücklich. Wenn alſo gleich der rechte, und wohlgeordnete Gebrauch der ſinnlichen, und der Vergnügungen des Verſtandes den Menſchen glücklich machen kann, ſo machet er ihn doch niemal vollkommen glücklich, und ſelig.

Aber wenigſt die Tugend macht vollkommen glückſelig? Ja. Allein erſt alsdann, wenn ſie mit der Hoffnung eines andern künftigen Lebens verbunden iſt. Zwar iſt es richtig, daß der Tugendhafte, der ſich das vollkommenſte Weſen, nur als Zeuge, und nicht als Belohner ſeiner Handlungen denket, ſchon darinn Troſt finden muß, wenn er denket, daß ſeine Handlungen demſelbigen wohlgefallen. Aber das, was ein ſehr großer Mann geſagt hat, den die Chriſten einen Apoſtel nennen, iſt auch eben ſo wahr, daß wir die armſeligſten Menſchen bey aller Tugend wären, wenn wir uns nicht auf ein anderes Leben tröſten könnten. Es iſt für den tugendhaften Mann

immer traurig, wenn er auf dieſer Erde nur mit Krankheiten, Verfolgungen, und andern Uebeln zu kämpfen hat, und ſeines Lebens niemals recht froh werden kann; dabey ſich aber keinen andern Troſt zu geben weis, als daß er rechtſchaffen handle. Kaum wird er ſich des Gedankens erwehren können: Warum bin dann eben ich der Armſelige, der hier nur leiden, oder doch die größte Zeit hindurch leiden, und niemal eine Ausſicht in eine beſſere Zukunft haben ſoll? Kaum wird er ſich enthalten können zu ſagen: Laßet uns eſſen, und trinken; denn morgen werden wir ſterben. Was ſoll ich mir mein Leben durch Ausübung der ſtrengſten Tugend noch beſchwerlicher machen? Man gebe aber dieſem Tugendhaften die Verſicherung eines zukünftigen beſſern Lebens, man zeige ihm Gott als den Regenten der Welt, der mit unumſchränkter Macht alles lenket, und von deſſen weiſer Anordnung Menſchenglück, und Menſchenelend abhängt, der keinen unglücklich machen kann, der ihm wohlgefällt, kurz, man zeige ihm Gott als Belohner des Guten; und dann wird er bey allen Trübſalen ruhig, zufrieden, und vergnügt ſeyn, und ſich immer gegen jenes, was vor ihm, und künftig iſt, ausſtrecken. Die Ausübung einer jeden tugendhaften Handlung wird ſein Vergnügen um eine Stuffe höher bringen. In Verbindung mit der Hoffnung eines andern Lebens iſt alſo der Tugendhafte hier glückſelig, oder vielmehr, er fängt an, es hier zu ſeyn; wird es aber in jenem Leben erſt ganz werden.

§. 46.

§. 46.

Laſſet uns alſo aus dieſem den Schluß ziehen: der Trieb nach Glückſeligkeit, der ſo tief in dem Herzen eines jeden Menſchen liegt, muß entweder unbefriediget bleiben, weil ihn weder die ſinnlichen Freuden, noch die Vergnügungen des Verſtandes, oder jene des Herzens ohne Hinſicht auf ein anderes Leben jemal vollkommen befriedigen können. Oder die Seele muß nach der Trennung vom Leibe noch fortdauern, damit ſie alsdann dieſen Trieb noch befriedigen könne.

Kann man aber wohl das erſtere annehmen? Kann eine ſo allgemeine, in das Herz jedes Menſchen eingepflanzte, und alſo von der Einrichtung unſrer Natur ſelbſt herſtammende Begierde nach Glückſeligkeit ohne unſer Verſchulden unbefriedigt bleiben? Muß uns die Stillung derſelben nicht wenigſt möglich ſeyn? Hat ein weiſer, und gütiger Gott uns erſchaffen, ſo weis ich es mit ſeinen Eigenſchaften nicht zu vereinigen, daß er mir ſo einen Trieb in mein Herz geleget, der nicht geſättiget werden kann. Wozu gab er mir den Trieb, wenn er mir die Mittel ihn zu befriedigen verſagt? Oder iſt er nicht mächtig genug, mir auch dieſe an die Hand zu geben? Er muß nicht weiſe, oder nicht mächtig genug ſeyn. Oder er iſt nicht gütig, und hat eine Freude daran, wenn er ſeine Geſchöpfe martern kann; da er ſelbſt ſie nach der Glückſeligkeit begierig macht, und ſie doch ihnen entzieht. Mit den Thieren hat ers viel beſſer gemeynt. Dieſe ha-

ben nur wenige, nur einfache, nicht ins Unendlich gehende, und keine ſo weit ausſehende Begierden, die bald befriediget ſind, und wenn ſie wieder erwachen, auch wieder leicht geſtillet werden.

Freylich kann man einwenden, daß wir doch immer viele Begierden haben, die gar nicht, oder doch nicht vollkommen befriediget werden; und eben dieſes könnte alſo auch bey dem Triebe nach Glückſeligkeit geſchehen. Aber fürs erſte ſind dieß keine ſo allgemeine, von der Einrichtung unſrer Natur ſelbſt herfließende Begierden, die jeder einzelner Menſch hätte; oder wenn ſie ſolche wären, ſo bleibt in Anſehung ihrer die nemliche Beſchwerniß. Andere Begierden aber ſind entweder gegen die geſunde Vernunft; und dieſe dürfen immer unbefriedigt bleiben; oder ſie werden, wo nicht, unmittelbar, doch vermittelſt der Befriedigung einer andern Begierde geſtillet, welcher jene untergeordnet iſt.

Dieſe Betrachtung über den Trieb nach Glückſeligkeit muß wenigſt in dem Menſchen die Begierde rege machen, über ſeine Beſtimmung nachzudenken. Daran kann er als ein vernünftiges Geſchöpf ſchon nicht mehr zweifeln, daß ihm der Genuß aller dieſer Freuden, von welchen wir eben geredet haben, erlaubt iſt, in ſo weit ſie etwas zu ſeiner Glückſeligkeit beytragen, wenn ſie in gehörigem Maaße gebraucht werden. Aber da ſelbſt die Tugend ihn noch nicht ganz zur Glückſeligkeit führet, wird die Ver-

muthung für ihn ſehr natürlich, daß er noch zu einer höhern Stuffe der Glückſeligkeit beſtimmt ſeyn könnte; weil er einer höhern fähig iſt. Dieß wird ihn nun auf folgende Fragen leiten, die er ſich ſelbſt vorlegen wird. I. Auf der Erde ſehe ich nichts, was mich vollkommen glückſelig machen könnte; und doch will ich es werden. Giebt es noch etwas, in welchem mein Wunſch ſeine Befriedigung finden könnte? Ich gehe weiter zurück: Woher ſchreibt ſich dieſer mein Trieb? wo komme ich her? woher dieſe ganze Welt, die ich ſehe? II. Wohin werde ich kommen? Werde ich bey meinem Tode ganz vernichtet? III. Iſt ein höheres Weſen, das mich, und alles hervorgebracht hat, bekümmert es ſich um mich, oder darf ich leben, wie ich will? IIII. Iſt das Erſtere, zu was hat es mich beſtimmt? Und wie kann ich meine Beſtimmung erreichen? Muß ich nicht zu gleichen Zwecken, und an gleichem Plane mit ihm arbeiten? ꝛc. Die Unterſuchung dieſer, und ähnlicher Fragen wird hiemit Pflicht für den Menſchen, der glückſelig werden will. Und dieſe wollen wir jetzt vor uns nehmen.

Natürliche Religion.

Fünfter Abſchnitt.

Von dem Daſeyn Gottes.

§. 47.

Der Menſch wird durch die Betrachtung ſeiner ſelbſt, und der Dinge um ihn her auf das Daſeyn Gottes geführt.

Vor allem müſſen wir erklären, was wir unter dem Worte Gott verſtehen, nemlich ein unendliches vollkommenes Weſen, das von dieſer Welt ganz verſchieden iſt, und das dieſe Welt hervorgebracht hat. Ob es nun wirklich ſo ein unendlich vollkommenes Weſen gebe, muß dieſe Unterſuchung entſcheiden. Die Leichtigkeit, mit welcher ſich das Daſeyn Gottes beweiſen läßt, und die Ueberzeugung, die ſie ſelbſt von dieſer Wahrheit hatten, hat manche Philoſophen verleitet, zu behaupten, daß es niemal einen wahren Atheiſten gegeben habe, oder geben könne. Sie mochten wohl Recht haben, ſo lange ſie von Menſchen reden, welche jemals ernſtlich über das Daſeyn Gottes nachgedacht haben. Sobald Jemand ſeine Aufmerkſamkeit einmal auf dieſen Punkt richtet, und ein wenig im Denken geübt iſt, ſcheint es freylich unmöglich zu ſeyn, daß er nicht auf das Daſeyn des höchſten Weſens verfallen ſollte. Und darum iſt mir die Ehrlichkeit der theoretiſchen Atheiſten, das iſt, derjenigen, die das Daſeyn Gottes aus Gründen beſtreiten, etwas

ſehr

ſehr problematiſches. Aber wenn ich den rohen, ungebildeten Wilden nehme, der faſt noch ganz Thier iſt, und deſſen Verſtandeskräfte ſich kaum ſo viel, als bey einem Kinde, entwickelt haben, der nur am Sinnlichen klebt, und ſich niemals bis zum Unſichtbaren erhebt, ſo ſcheint es allerdings möglich, daß es unter ihnen viele geben könne, die gar keinen Gott aus der Vernunft kennen.* Wer aufmerkſam iſt, wird einen Gott erkennen. Aber ſind dann alle darauf aufmerkſam.

Die wahren, oder vorgeblichen Atheiſten, oder die ſogenannten gröbern Atheiſten, welche das Daſeyn Gottes ganz wegleugnen, müſſen doch erklären, woher dieſe Welt kömmt. Und da trennen ſie ſich von einander. Erſtens ſagen einige: Die Welt, ſo wie ſie iſt, ſey dem weſentlichen nach von Ewigkeit her ſchon da geweſen, und hätte nur einige zufällige Veränderungen gelitten. Sie erkennen alſo keine wirkende Urſache, welche der Welt, oder der Materie das Daſeyn gegeben hätte. Zweytens ſagen andere: Nur die Materie ſey ewig, und in unendlich viele Atomen zertheilet geweſen, die ſich von Ewigkeit her beweget, und nach und nach in einander gefügt hätten, daß endlich dieſe Welt, und alle Körper daraus entſtanden wären. Dieſe theilen ſich wieder in zwo Partheyen. Die erſtere glaubt, dieſe Zuſammenfügung ſey nach

* Ob ihr Irrthum verſchuldet, oder unverſchuldet, überwindlich, oder unüberwindlich ſey, iſt eine Frage, die hieher nicht gehöret.

nach unendlich vielen fruchtloſen Verſuchen endlich nur von ungefähr geſchehen, wie ungefähr aus der Vermiſchung unendlich vieler Lettern die Aeneis des Virgils entſtehen würde. Die letztere aber nimmt an, daß die Atomen wegen der in ihnen eingeſchloſſenen Kraft gerade dieſe Welt, und dieſe Körper nothwendig geſtalten mußten. So abgeſchmackt nun alle dieſe Behauptungen ſind, ſo hat es ihnen doch auch in den neuern Zeiten nicht an Vertheidigern gefehlt. Die Ewigkeit der Welt hat angenommen Boulanger in ſeinem Buche: De l'Eternité du Monde, die Parthey, die die Entſtehung der Welt aus dem ungefähren Zuſammenfluß der Atomen herleitet, Helvez De l'Eſprit, und La Mettrie in ſeinem Syſtême D'Epicure, und andern Schriften. Die zweyte Parthey der Verfaſſer des Naturſyſtems, wenn man ihn nicht lieber zur erſtern rechnen will. Andere faſt ganz vergeſſene Meynungen der Alten kann man anderswo nachſehen, da ich hier nur die vornehmſten Syſteme berühren, und dieſe Sache nicht litteräriſch behandeln wollte *

Benedict Spinoza von Geburt ein Jüde, der aber zur chriſtlichen Religion übergangen, und zuletzt gar ein Atheiſt würde, ließ zwar dem Namen nach einen Gott zu. In der That ſelbſt aber verleugnete er ihn; denn ſein Gott

* Sieh Radulphi Cudworth Syſtema intellectuale Cap. 2 & 3. Joh. Auguſts Nöſſelts Vertheidigung der Wahrheit, und Göttlichkeit der chriſtl. Religion. Zweyt. Abſchnitt §§. 53. folgg.

Gott war eigentlich nur dieſe ganze Welt. Gott, und die Materie ſind nach ihm nur eine einzige, und die nemliche Subſtanz, die unendlich vollkommen iſt, denket, und ausgedehnt iſt. Alles, was in der Welt iſt, iſt nur Modification dieſer Subſtanz. Sein Tractatus theologico-politicus, und ſeine Ethica ordine geometrico demonſtrata ſind ſo dunkel geſchrieben, daß es auch den Gelehrten ſchwer wurde, ſeine Meynung zu errathen, wenn er doch eine feſte Meynung hatte. Aber eben darum hat er deſto mehr Anhänger gefunden. Unter dieſen ſind Ludwig Meyer, Friederich van Leenhof, Abraham Kufler, Johann Norris, Wilhelm Stoß, Ludwig Lav, Johann Toland, Franz Cuper, und der Graf von Boulainvilliers, der ſich in ſeinem Buche: Refutation des erreurs de Spinoza, die Mine gab, als wenn er dieſen Author widerlegen wollte. Man muß in der That den Lieblingsſchriftſteller der Deutſchen, den guten Leſſing bedauern, daß er nach der Entdeckung des Herrn Jakobi in ſeinen letztern Jahren ſich von dieſem Irrthume hinreißen ließ. Da es meine Abſicht nicht iſt, eine vollſtändige Geſchichte des Atheiſmus zu liefern, ſondern vielmehr nur das Daſeyn Gottes zu erweiſen, wird es genug ſeyn, wenn ich nur die Hauptſyſteme der Atheiſten kurz erzählet habe.

Das Daſeyn Gottes zu beweiſen hat man verſchiedne Wege erwählet. Man brauchte metaphyſiſche, moraliſche, und phyſiſche Beweiſe. Die erſtern ſahen ungefähr

fähr ſo aus: Es giebt zufällige Weſen; alſo muß es auch ein nothwendiges geben. Ein unendlich vollkommenes Weſen iſt möglich; alſo iſt es auch wirklich; weil die Exiſtenz auch eine Vollkommenheit iſt ꝛc. Die zweyten wurden aus der Uebereinſtimmung aller Nationen über das Daſeyn Gottes, aus den ſchrecklichen Folgen des Atheiſmus ꝛc. hergeleitet. Die dritten endlich aus der Einrichtung, und Ordnung dieſer Welt. Ich laſſe alle dieſe Beweisarten in ihrem Werthe. Aber die metaphyſiſchen ſind nur für Philoſophen, und thun auch dieſen nicht immer genug. Viele halten dafür, daß ſich a priori aus der Vernunft allein nicht beweiſen laſſe, daß die Materie nicht von Ewigkeit her daſeyn, und ſich bewegen könne. Sie behaupten, daß man in Gott eine unendliche Reihe von Handlungen annehmen müſſe, und folglich eine unendliche Reihe von Modificationen der Materie gar nichts Widerſprechendes ſey. Ich bin zwar mit dieſen nicht ſo ganz verſtanden, und werde mich hin, und wieder auch in die metaphyſiſchen Beweiſe einlaſſen; aber mehr, um ſie nicht ganz zu übergehen, als um meinen Satz darauf zu bauen. Es ſcheint mir ſelbſt, daß man mit dem Beweiſe aus den zufälligen, und dem nothwendigen Weſen, aus der Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Weſens niemals mit den Atheiſten fertig werden könne. Der moraliſche Beweis thut auch vielen nicht genug.* Ich möchte aber dieſen Hauptlehrſatz allen faßlich machen.

Was

* Walch Grundſätze der natürlichen Gottesgelahrheit. 1. Hauptſt. §. VIII. 3. Anm.

Was indeſſen von andern Beweiſen brauchbar iſt; wird an ſeinem Orte auch vorkommen. Ich will nur die phyſiſchen Beweiſe wählen, weil ſie die faßlichſten ſind; werde mich aber dabey nothwendig auch manchmal auf die metaphyſiſchen einlaſſen müſſen, auf denen jene beruhen.

Es giebt einen Gott in dem zuvor beſtimmten Verſtande dieſes Wortes; dieß ſchließe ich aus der Betrachtung meiner ſelbſt.

Ich bin, und vor hundert Jahren war ich nicht. Dieſes Ich beſteht aus einem Geiſte, der denket, und will, und aus einem Leibe, der ſo künſtlich zuſammen geſetzt iſt, daß alle Anatomiker zuſammen ſeinen Bau noch nicht vollſtändig erklären können. Dieß iſt unleugbare Wahrheit.

Wo komme ich alſo her? Habe ich mich ſelbſt hervorgebracht? Bin ich aus der Erde herausgewachſen, wie es La Mettrie nach dem Epikur ſaget? Komme ich von meinen Eltern? Bin ich aus der Bewegung der Atomen, ſeys aus einer willkührlichen, oder nothwendigen Bewegung, entſtanden? Bin ich ein Kind der Natur, oder des Ungefährs? Eines von dieſen muß man doch annehmen, wenn man keinen Gott zulaſſen will. Aber keines iſt wahr.

Daß ich von mir herkäme, iſt ein aufgelegter Widerſpruch. Hätte ich mich ſelbſt hervorgebracht, ſo müßte

ich damals, als ich mich hervorgebracht habe, geweſen, und nicht geweſen ſeyn. Geweſen; weil ich mich hervorgebracht hätte; denn was nicht iſt, kann auch nicht wirken. Nicht geweſen ſeyn, weil ich mich erſt hervorgebracht hätte.

Aus der Erde bin ich einmal auch nicht gewachſen. Epikurs Erklärung von Entſtehung des Menſchen mit allen Verzierungen eines Lukrez, und La Mettrie's aufgeſtützt, bleibt immer ein philoſophiſcher Roman, den kein vernünftiger Menſch glauben wird. Ich will ihn aus dem letztern kurz erzählen. * In der Luft ſchwimmen die Samen aller Pflanzen, und Thiere, bis ſie von ihrer natürlichen Schwere auf die Erde herabgedrückt werden. Die Erde empfängt dieſe Samen, und brütet ſie, wenn ich ſo ſagen darf, aus. So ſchwammen auch die erſten Beſtandtheile der Menſchen, als ſo viele Samenkörner, in der Luft, aus welcher ſie nach und nach bald da, bald dort auf die Erde fielen. Dieſe brachte ſie mittels der Sonnenhitze zur Reife. Und da ſtanden nun die Menſchen. Ihr Urſprung iſt alſo um nichts mehr unbegreiflicher, als der Urſprung jeder Pflanze aus der Erde. Daß ſie aber jetzt keine Menſchen mehr hervorbringt, kömmt daher, weil ſie ſich ſchon erſchöpfet hat, und ſo wenig, als eine alte Henne, mehr Eyer legen, oder als eine alte Frau mehr gebähren kann. Unter den erſtern Erdemenſchen müſſen freylich viele unvollkommene, unausgeba-

* Syſtême d'Epicure a Londres 1751.

gebackene, und Krippel geweſen ſeyn, denen es an einigen weſentlichen Theilen gefehlet, und die alſo ſogleich wieder ſtarben. Nach ſehr vielen unnützen Verſuchen kamen endlich auch vollkommene Menſchen hervor. Die erſten Menſchen, welche aus der Erde hervorkamen, lebten von dem, was ihnen unter die Hände kam, und La Mettrie weis ſogar, daß es ihnen nicht an Milch gefehlet hat, und rechnet auf das Mitleiden der Thiere, die ſich des unbehülflichen Menſchen angenommen hätten. Doch mögen auf dieſe Art vielleicht aus tauſenden nur zween Menſchen ihr Leben erhalten haben, die hernach das Menſchengeſchlecht fortgepflanzet. Und da dieſes an andern Orten eben ſowohl geſchehen konnte, wurde die Erde nach und nach mit Menſchen bevölkert. Wenn das nicht des geſunden Menſchenverſtandes ſpotten heißt, da man ihm ſolche Ungereimtheiten aufdringen will, ſo weis ich wahrhaftig nicht, was Spotten iſt.

Ohne Zweifel komme ich von meinen Aeltern. Aber dieß löſt die Schwierigkeit noch nicht, ſondern ſetzt ſie nur um etwas weiter hinaus. Wo kamen aber meine Aeltern her? Wieder von ihren Aeltern? Wenn ich ſo ins Unendliche fortfrage, weis ich doch noch keinen zureichenden Grund, warum ich da bin. Die Anzahl aller meiner Voreltern kann nicht wirklich unendlich ſeyn; denn eine unendliche Zahl, die nicht mehr wachſen könnte, iſt etwas Unmögliches. Alſo muß unter meinen Voreltern ein Paar das erſte Paar ſeyn. Nun frage ich; wo kommen

dieſe her? Sonſt weis ich ja auch nicht, wo ich herkomme. Dieſes Paar; weil es das erſte in einer endlichen Reihe iſt, war nicht von Ewigkeit da, ſondern hatte einen Anfang ſeines Daſeyns, ſo wie es auch wieder aufhörete, da zu ſeyn. Was daſeyn, und nicht daſeyn kann, iſt etwas Zufälliges. Was zufällig iſt, muß einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns, eine Urſache haben, die ihm das Daſeyn giebt. Alſo muß es eine wirkende Urſache geben, die das erſte Paar meiner Voreltern hervorgebracht hat.

Sollte dieſer Beweis Jemanden zu metaphyſiſch klingen, ſo mag er ihn auch ſo führen. Ob mich gleich meine Eltern gezeuget haben; ſo iſt doch ihr Willen nicht die Urſache meines Daſeyns, wenigſt nicht die letzte Urſache. Viele Eltern möchten gerne Kinder zeugen, und können es nicht. Viele wünſchen keine zu zeugen, und bekommen ſie doch. Alſo muß außer dem Willen der Eltern noch etwas anders zu meiner Zeugung mitgewirkt haben. Und hernach hatten ja ſie ſelbſt die Urſache ihres Daſeyns, und Lebens nicht in ſich. Sonſt wären ſie gewiß nicht wider ihren Willen geſtorben, wenn es bey ihnen geſtanden hätte.

Bin ich aus der Bewegung der Atomen entſtanden? Man mag dieſe Bewegung als zufällig, oder nothwendig anſehen. Fürs erſte läßt ſich gar nicht erklären, wie aus der Bewegung der Materie ein geiſtiges denken-

des

des Weſen entſtehen könne, wie doch meine Seele iſt, die nichts von Materie hat. Fürs zweyte iſts mir immer unbegreiflich, wie durch die zufällige Bewegung der Materie ein ſo künſtlich gebauter Körper, wie der meinige iſt, habe entſtehen können, da das Ungefähr noch niemals ein Haus, oder eine Taſchenuhr hervorgebracht hat. Drittens, wenn die Bewegung nur zufällig iſt, ſo konnte ſie daſeyn, und nicht daſeyn? Wer hat alſo den Atomen die Bewegung mitgetheilt? Wieder kann die Bewegung nicht ohne eine beſtimmte Richtung, und Geſchwindigkeit ſeyn. Gieng die Richtung aller Atomen nach allen Seiten, ſo konnte keine Bewegung erfolgen. Gieng die Richtung aller nach einer Seite mit der nemlichen Geſchwindigkeit, ſo konnten niemals Körper entſtehen. War die Richtung und Geſchwindigkeit in verſchiednen Atomen verſchieden, ſo bleibt die Beſchwerniß, wer jedem Atome die beſtimmte Richtung, und Geſchwindigkeit gegeben, daß gerade ein Auge, ein Ohr, ein Menſchenkörper, oder was noch viel unbegreiflicher iſt, zwey ganz gleiche Augen, und Ohren in einem Körper, daß ein männlicher, und ein weiblicher Körper entſtanden ſind, die ihr Geſchlecht fortpflanzen können. Viertens wenn die Bewegung der Materie nothwendig, und weſentlich iſt, ſo iſt es doch gewiß, daß die Bewegung vorhergehen mußte, ehe Körper dadurch entſtanden ſind, und daß dieſe Bewegung verſchiedne Modificationen in der Richtung, und Geſchwindigkeit erlitten habe. Die Materie hat alſo ihren Zuſtand verändert. Folglich hat ſie auch in ſich ſelbſt

die zureichende Urſache ihres Daſeyns nicht, ſondern iſt von einem andern Weſen hervorgebracht worden; denn wie ſie ſonſt das Daſeyn von ſich ſelbſt hätte, ſo würde ſie auch auf eine beſtimmte, und unveränderliche Art daſeyn.

Es bleibt mir alſo nichts übrig, als daß ich ein Kind der Natur ſeyn muß. Es ſey mir erlaubt, in der wichtigſten Sache von der Welt nach einer deutlichen, und beſtimmten Erklärung des Wortes Natur zu fragen, mit dem mir die Atheiſten nur zu ſpielen ſcheinen, um ihren Gegnern Sand in die Augen zu werfen. Was iſt dann Natur? Iſt es die Erde, die Materie, die mehr hervorgebracht hat, als in ihr ſelbſt liegt, Geiſter, und organiſierte Körper? Sind es die Geſetze der Natur, nach denen ſich alles nothwendig richtet? Aber ich möchte mir ja erklären, wo ich herkomme. Nach welchem Naturgeſetze habe ich mein Daſeyn erhalten? Weis ich das nicht, ſo iſt das Wort Natur für mich ein leerer Klang. Oder iſt Natur ſo viel, als der Innbegriff aller Dinge, die zugleich ſind, oder auf einander folgen, und miteinander in einer Verbindung, entweder wie Urſache, und Wirkung, oder wie Endzweck, und Mittel ſtehen, oder mit andern Worten, iſt dieſe ganze Welt die Natur? Damit komme ich keinen Schritt weiter; denn hierinn liegt eben meine Ungewißheit: wo dieſe Welt herkomme.

Vom Ungefähr kann ich wieder nicht enſtanden ſeyn; denn das iſt am Ende doch nur ein leeres Wort. Entweder

weder ſagt es ſo viel, daß ich die Urſache meines Daſeyns nicht weis, und das iſt für mich nicht befriedigend. Oder es heißt: Ein Nichts iſt die Urſache meines Daſeyns. Was alſo nicht iſt, oder keine Urſache, iſt die Urſache meines Daſeyns. Oder ein Ungefähr iſt ein Zufall. Das iſt doch wieder nichts anders, als ein Wirkung ſey ohne Urſache entſtanden.

War vieleicht gar die Welt ewig? Aber wie kann ich das glauben? Eine Menge Weſen, die ich jetzt vor mir ſehe, waren vor einiger Zeit ſo wenig da, als ich ſelbſt. Die übrigen, derer Anfang ich nicht denke, ſind doch beſtändigen Veränderungen unterworfen, ſelbſt die Sonne mit ihren Planeten. Einige Theile dieſer Welt, die ich ganz gut kannte, haben aufgehört, Theile zu ſeyn, oder ſind andre Theile derſelben, als ſie zuvor waren. Wie kann das Ganze, das aus lauter veränderlichen Theilen zuſammengeſetzt iſt, unveränderlich, und ewig ſeyn?

Ich weis mir alſo durchaus den Urſprung meiner ſelbſt, und des ganzen Weltalls nicht zu erklären, wenn ich nicht eine erſte Urſache, die von mir, und der Welt verſchieden iſt, annehme, und die mir, und der Welt das Daſeyn gegeben hat. Dieſe Urſache aber muß verſtändig, frey, ewig, unendlich, ſie muß das vollkommenſte Weſen ſeyn, wie ich weiter zeigen werde.

§. 48.

Entdecke ich überall in der Welt, bey mir, bey allen Körpern Endzwecke, ſehe ich, daß eines wegen dem andern da iſt, ſo kann ich wohl nicht zweifeln, daß dieſes Weſen, deſſen Daſeyn ich annehmen muß, höchſt verſtändig, und weiſe, ja unendlich weiſe ſeyn muß. Im Ernſte, denke ich, hat es doch noch kein Philoſoph behauptet, daß nicht alles, was in der Welt iſt, zu einem gewiſſen Endzwecke da iſt, ſondern nur von uns dazu gebraucht wird. Wer will es leugnen, daß wir die Augen zum Sehen, die Ohren zum Hören, und den Magen zum Verdauen haben, da ſie bloß bey der jetzigen Einrichtung, und bey keiner andern dazu tauglich ſind? Iſt etwa die Sonne nicht da, unter andern Endzwecken auch die Erde zu erleuchten, und zu wärmen? Es würde überflüſſig ſeyn, wenn ich hier diejenigen weitläuftig widerlegen wollte, welche die Endurſachen, cauſſas finales, beſtreiten. Wir wollen vielmehr ohne alles Vorurtheil nur dem geſunden Menſchenverſtande folgen, und dieſe Endzwecke ſelbſt aufſuchen.

Wir bemerken eine gewiſſe Ordnung im Leben, und Sterben der Menſchen, die doch unmöglich ſo von ungefähr eintreffen, und immer eintreffen könnte, wenn ſie nicht von dem weiſeſten Weſen zu den weiſeſten Abſichten veranſtaltet wäre. Der ſel. Probſt Süßmilch hat dieſe Ordnung vortrefflich auseinander geſetzt.* Das Reſul-

* Sieh deſſen Werk: Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menſchlichen Geſchlechts. 3 Bände 8.

ſultat ſeiner mühſamen Berechnungen iſt folgendes: 1ſtens. Aus 35 bis 36 Lebendigen ſtirbt jährlich einer, und dieſer Abgang wird dadurch wieder erſetzet, daß für zehn Verſtorbene zwölf gebohren werden. Dieſer Ueberſchuß iſt darum nothwendig; weil viele Kinder ſterben, ehe ſie das mannbare Alter erreichen, und ſonſt die Anzahl der Erwachſenen zu bald abnehmen würde. 2tens. Unter dem fünften Jahre ſtirbt von drey bis vier Kindern eines. Im fünften eines von fünf und zwanzig, im ſiebenten eines von fünfzig, im zehnten eines von hunderten, im vierzehnten, und fünfzehnten eines von zweyhundert. Im zwanzigſten Jahre iſt es auch ſo, daß alſo die Sterblichkeit zwiſchen dem fünfzehnten, und fünf und zwanzigſten Jahre nicht mehr abnimmt. Vom leztern angefangen wächst ſie aber. Im dreyßigſten Jahre ſtirbt einer von ſechzig, im fünf und dreyßigſten einer von fünfzig, u. ſ. w. 3tens. Unter tauſend Verſtorbenen iſt faſt überall eine gleiche Anzahl von zwanzig, fünfzig, ſechzig, achtzigjährigen. 4tens. Iſt die Zahl der Sterbenden durch Kriege, oder Seuchen in einem Jahre vergrößert worden, ſo wird dieſer Ueberſchuß folgende Jahre durch eine mindere Sterblichkeit, und mehrere Geburten wieder hereingebracht. 5tens. Alle Tage ſterben ungefähr 30000 Menſchen, und dieſer Verluſt wird wieder ſicher erſetzet. 6tens. Die Anzahl der Jünglinge, und Mädchen iſt in den Jahren der Mannbarkeit einander faſt gleich, ein Beweis, daß die Vielweiberey, die dadurch veranlaßte Caſtration gegen die

Ordnung der Natur ſind, wie dann jene die Bevölkerung mehr hindert, als befördert. Muß man hier nicht mit Händen greifen, daß die Erhaltung des Menſchengeſchlechtes der Endzweck iſt, auf welchen dieſe Ordnung abzielet, und daß ein höheres Weſen dafür ſorge, damit die Anzahl der Menſchen nie zu groß, und nie zu gering werde? Dieſen Endzweck auf der ganzen Erde zu erreichen wie viele tauſend, und tauſend kleine, und große Umſtände müſſen vorbereitet, wie viele Triebfedern in Bewegung geſetzet werden? Und kann das Jemand anderer, als ein unendlicher Verſtand, der alles auf einmal überſieht?

Iſt der Grundſatz wahr, daß eine Wirkung nie ohne Urſache, daß in der Wirkung niemals mehr, als in der Urſache ſeyn könne, daß, je künſtlicher, zuſammengeſetzter, und vollkommener das Werk iſt, deſto verſtändiger, und geſchickter auch der Urheber deſſelben ſeyn müſſe, oder, was eben ſo viel iſt, wenn ſich kein Haus ſelbſt bauet, wenn ſich der borgheſiſche Fechter nicht ſelbſt gemeißelt, wenn ſich die vortrefflichen Gemälde eines Michael Angelo, Raphaels, und Rubens nicht ſelbſt gemalet haben, ſondern wenn man aus den erſtern auf einen geſchickten Baumeiſter, und aus den andern auf ein ſchöpferiſches Genie des Künſtlers richtig ſchließt, kann etwas natürlicheres, als der Schluß ſeyn: Die Welt, das größte, das vollkommenſte, das zuſammengeſetzteſte aller Kunſtſtücke iſt das Werk eines unendlich großen, und wei=

weiſen Geiſtes? Mit dieſen Grundſätzen laßet uns nun dieß Weltall zuſammen halten.

Unſer Planetenſyſtem verräth den allerweiſeſten Urheber. Die Sonne, und die ſieben Planeten mit ihren zehn Trabanten bewegen ſich alle um den gemeinſamen Schwerpunkt. Sie hängen, ohne durch etwas gehalten, oder getragen zu werden, durch ihre Kräfte nach dem Geſetze der allgemeinen Schwere zuſammen. Die Kraft, mit der ſie nach der Sonne gezogen werden, mit der Wurfskraft vereiniget macht, daß ſie ſich in elliptiſchen Laufbahnen um die Sonne bewegen. So ungeheuer groß die Maſſen der Planeten ſind, ſo halten ſie doch ihre Umlaufszeiten genau, und einmal, wie das andremal, ſo daß die Quadrate derſelben ſich verhalten, wie die Cubikzahlen ihrer Entfernungen von der Sonne. Ihre Bewegung iſt ſo regelmäßig, daß der Aſtronom dieſe Aufgabe richtig auflöſen kann: In welchem Punkte des Himmels wird ſich jeder gegebene Planet in jedem gegebenen Punkt der Zeit befinden, dieſer Zeitpunkt mag nun verfloſſen, oder erſt künftig ſeyn? Die Bewegung der Sonne, oder vielmehr der Erde bringt uns die ordentliche Abwechſelung der Jahrszeiten ſchon durch ſechstauſend Jahre, ohne welche wir in dem Erdſtriche, den wir bewohnen, uns nicht fortbringen könnten. Ihr haben wir auch Tag, und Nacht zu verdanken. Noch beſondere Wohlthaten der Sonne. Sie erwärmet die Erde, entwickelt die Samen, hebt Dünſte in die Höhe, die als

Re=

Regen, oder Schnee wieder zur Nahrung, Bedeckung, oder Erhaltung der Gewächſe, und Thiere herabkommen. Sie hebet das Gleichgewicht der Luft auf, und ſetzet ſie dadurch in eine heilſame Bewegung, ohne welche uns dieſe bald ſchädlich würde. Der Mond iſt der Erde, um die er ſich bewegt, beſonders nützlich. Einmal giebt er uns in den langen Winternächten Licht, und ſeine Bewegung iſt darum ſo eingerichtet, daß er in den Wintermonaten die größte nördliche Breite hat, damit er länger über dem Geſichtskreiſe bleibe, und die ganze Nacht hindurch ſcheinen möge. Sein vorzüglichſter Nutzen für uns iſt aber wohl dieſer, daß er in Verbindung mit der Sonne täglich zweymal Ebbe, und Flut hervorbringe. Dadurch wird das Seewaſſer in einer immerwährenden Bewegung, und zwar nicht nur auf der Oberfläche, welches auch ein Wind leiſten könnte, ſondern bis auf den Grund erhalten, und die Salztheilchen, die ſonſt bald zu Boden fallen würden, werden immer mit dem Waſſer vermiſcht. Dadurch wird dieſe ungeheure Maſſe von Waſſer vor der Fäulniß bewahret, welche ſonſt zuerſt die Seethiere tödten, und hernach die Luft verpeſten würde. Dieß würde alle Schiffahrt äußerſt ſchädlich machen, und auch die Luft bey uns vergiften, wenn uns die Winde ſo faule Dünſte zuführten. Sind das nur Spiele des Ungefährs? Sieht da nicht jeder Endzwecke, die nur der höchſte Verſtand ſich vorſetzen, und erreichen konnte?

Im

Im Pflanzenreiche entdecket man überall Abſichten, überall Anordnung eines höchſten Weſens. Die Pflanze, die da iſt, trägt ſchon den Samen der künftigen Pflanze in ſich. Sie zieht aus der Erde den Saft, die damit vermiſchten Theilchen an ſich, die zu ihrem Wachsthume nothwendig ſind. Ihre ganze Structur iſt dazu eingerichtet. Mittelſt der Rinde ſteigt der Saft aus der Wurzel des Baumes in die Höhe, und ſie theilt andern Theilen das Leben mit. Das Holz iſt aus feinen Faſern zuſammengeſetzt, die ſich der Länge nach in einer Schneckenlinie gegen den Gipfel winden. Eine unzahlbare Menge kleiner Röhrchen zum bequemen Umlauf des Nahrungsſaftes ſind angebracht, welche denſelben entweder von der Wurzel in die Höhe, oder wieder zur Wurzel zurücke leiten. In den Blättern wird der Saft verarbeitet, und gekocht, und der Thau zu eben dem Endzwecke aufgefangen, und vertheilet. Was wäſſericht, und für den Baum in dem Nahrungsſafte unbrauchbar iſt, das geht durch die Luftlöcher ab. Darum haben die Röhren auch oben ihre Oeffnung, ohne welches auch der Nahrungsſaft nicht aufſteigen könnte. Die Pflanzen haben in ſich den Kreislauf des Nahrungsſaftes, wie wir in uns den Kreislauf des Geblütes. Ferner wachſen die Pflanzen jetzt noch eben ſo, wie vor Jahrtauſenden, ſie ſind noch ſo nahrhaft, ſo heilſam, ſo wohlſchmeckend, ſo ſchön, als ſie damals waren. Wo hat ſich jemals ein Werk der Kunſt ſo lange in ſeiner Vollkommenheit erhalten, oder reproduziert? Nur der Thörrichte ſagt es: Es iſt kein Gott. Uebrigens

muß

muß ich hier freylich, um nicht gar zu weitläufig zu werden, auf die Botaniker, oder auf jene Schriftſteller verweiſen, welche abſichtlich von den Pflanzen geſchrieben haben, um die Abſichten Gottes in denſelben kennbar zu machen *

Die Wunder der Weisheit Gottes leuchten in dem Thierreiche noch mehr in die Augen. Man muß hierüber das unvergleichliche Werk des Reimarus von den Trieben der Thieren nachleſen, wenn man in Erſtaunung geſetzt werden will. Die Ergänzung der abgeſchnittenen Theile an der Schnecke, und dem Regenwurme, die Entſtehung ſo vieler Polypen, in ſo viele Theile man einen zerſchnitten hat, die Einſpinnung, und Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling ſind Geheimniſſe, über welche alle Philoſophen nichts zu ſagen wiſſen, und zeugen von einer Weisheit, nicht des Thieres, ſondern des Schöpfers, der die Thiere gemacht hat; die Inſtincte der Thiere ſind für uns eben ſo unbegreiflich. So viele tauſend, und tauſend vierfüſſige Thiere, Vögel, Fiſche, und Seethiere, Inſecten, und kriechende Thiere es giebt, ſo hat jede Gattung verſchiedne, und alle Individuen einer Art die nemlichen Inſtincte, oder den nemlichen Trieb der Natur, durch welchen ſie ohne alle Anweiſung, ohne alle

* *Bonnet* Recherches ſur l'uſage des feuilles dans les plantes. *Trembley* Inſtructions d'un pere à ſes enfans ſur la Nature, & ſur la Religion. I. 65. f. Leß Ueber die Religion. I. Th. S. 103. f.

alle Uebung doch fertig und ſicher alles verrichten, und unternehmen, was ihre Natur verlanget. Der junge Vogel verläßt das Neſt, und fliegt ſchon, die jungen Enten alles Abmahnens der Henne ungeachtet, von der ſie ausgebrütet worden, eilen dem Waſſer zu, und ſchwimmen, die junge Spinne legt ihr Netz an, und tödtet Mücken. Wie ſie von Natur die Geſchicklichkeit haben, ſich auf ihre Art zu bewegen, ſo wiſſen ſie auch gleich ohne Anweiſung ihre Nahrung zu finden, oder für ſie zu ſorgen. „Die Inſecten, ſaget Leß, * welche ſich verwan„deln, legen vor ihrem Tode Eyer, und dieſe legen ſie „nicht von ungefähr an jeden Ort, ſondern gerade an den, „ins Waſſer z. B. oder auf eine gewiſſe Pflanze, wo das „künftige Thier die dienliche Nahrung findet. Die „Schmetterlinge legen ihre Eyer an die Pflanze, von „der die künftige Raupenbrut ſich nähret: an Kohl, wenn „es ein Kohlraupe; oder an den Maulbeerbaum, wenn „es eine Seidenraupe iſt. Und zwar nicht an die Blät„ter dieſer Pflanzen, ſondern an einen Zweig, oder den „Stamm. Die Eyer nun ſchliefen nicht eher aus, als „die Blätter hervorkommen; und ſo findet das neugebohr„ne Thier ſogleich ſein ihm angemeſſenes Futter. Sollte „man nicht glauben, der Schmetterling wiſſe, und be„denke, daß die Blätter im Herbſte abfallen, und im „Frühjahre wieder wachſen? wiſſe und bedenke, wel„che Art von Thieren, und wo ſie aus ſeinen Eyern ent-

„ſte-

* Am a. O. S. 109.

„ſtehen wird? Mit einem Worte, daß er völlig als der „weiſeſte Menſch denke, und handle?“ Die den Winter hindurch ſchlafen werden, ſammeln keinen Vorrath. Andre ſehen ſich damit vor, oder ziehen gar ſchaarenweiſe in wärmere Gegenden, wo ſie ihre Nahrung antreffen. Wieder andre leben in Geſellſchaften beyſammen, wie die Bienen, Ameiſen, und Biber. Und bey dieſem geſellſchaftlichen Leben kommen wieder hundert Dinge vor, die nur der weiſeſte Schöpfer ſo hat anordnen können. Oder man müßte den Thieren ſelbſt Vernunft zuſchreiben, welches aber ſchon darum nicht angeht; weil ihre Handlungen bey den Individuen einer gewiſſen Art immer einförmig, und von den Thieren dieſer Art in Amerika gerade ſo, wie in Afrika, Aſien, und Europa verrichtet werden, und weil ſie jetzt noch eben ſo dabey zu Werke gehen, wie ſie es vor Jahrtauſenden gethan haben, welches aus den Schriften der Alten erhellet, die von ihnen reden.

Sogar die Raubthiere, welche andern das Leben nehmen, ſind ein Beweis für das Daſeyn eines weiſen Urhebers der Welt. Sie hindern die gar zu große Vermehrung der übrigen, die uns doch nothwendig ſind, und die ſonſt unſre Nahrung ſelbſt verzehren würden. Sie freſſen die Aeſer auf, die ſonſt verfaulen, und die Luft zu unſerm Schaden mit böſen Dünſten anfüllen würden.

Endlich die unzählbare, und noch größtentheils unbekannte Menge der kleinen Thiere, die nur mit Vergröße-

rungsgläſern geſehen werden, und gegen die die Käſemilbe noch ein Elephant iſt! Alle dieſe Thiere, derer es Millionen und Millionen im Waſſer, auf der Erde, an den Bäumen, im Sande, an den Steinklippen giebt, leben, haben alſo einen ſolchen Körperbau, und im Kleinen alle Theile, und Gliedmaſſen, ohne welche das Leben unmöglich iſt, ſie leben fröhlich bis auf den Augenblick eines ſchnellen Todes, den ſie nicht vorherſehen, und der ihnen alſo nicht gar zu empfindlich fallen kann. Eines dient dem andern zur Nahrung, haben fürs Ganze ihren ungezweifelten, freylich noch größtentheils unerkannten Nutzen; aber da wir dieſen Nutzen, den einige bringen, ſchon wiſſen, können wir ſicher ſchließen, daß die andern auch nicht umſonſt auf der Erde ſind. Alſo -- ſchlieſſe ich mit dem D. Leß -- alſo prediget jedes Sandkorn, und jeder Waſſertropfen uns eine Allgüte, die mit unermeßlicher Macht, und Weisheit bekleidet iſt.

Endlich wollen wir uns ſelbſt betrachten. Schon unſre Zeugung, und die Bildung unſers Körpers aus einer, wie man glauben ſollte, ganz heterogenen Materie, die Verwandelung der Speiſen, und des Getränkes in Blut, Milch, Fleiſch, und Knochen, die Verbindung des Leibes mit der Seele, das Einwirken der Seele auf den Leib, die Beſtimmung der Veränderungen unſrer Seele durch unſre Sinne bleiben für uns allzeit Geheimniſſe, und Wunder, aus denen wir einen allmächtigen, und weiſen Schöpfer erkennen müſſen. Unſer Leib iſt eine Maſchi-

ne, aus ſo vielen kleinern Maſchinen zuſammengeſetzt, als er Glieder hat. Jede iſt ſo künſtlich, daß wir ſie nicht einmal ganz einſehen, vielweniger nachahmen können. Wann, und wo haben alle Künſtler zuſammen auch nur eine Maſchine gemacht, die empfunden, ein künſtliches Auge, das geſehen hätte, und ſich des Geſehenen bewußt geweſen wäre? Jeder dieſer Theile hat wieder ſeinen Nutzen, wegen dem er da iſt, und dient entweder zur Bewegung der andern, oder die Nahrung dem Körper zuzuführen, und ſie zuzubereiten, den Umgang mit andern zu erleichtern, das Geſchlecht fortzupflanzen, bevorſtehende Gefahr abzuwenden, u. ſ. w. Ich habe es oben ſchon bemerket, daß es unverzeihlich iſt, wenn man die Abſichten, und Endzwecke der Dinge leugnen will, nachdem ihr Nutzen aus klaren und beſtändigen Erfahrungen ſo augenſcheinlich iſt.* Diejenigen Theile, die entweder zärtlicher, und der Gefahr einer Verletzung mehr ausgeſetzt, oder zur Fortſetzung des Lebens unentbehrlicher ſind, ſind auch beſſer

* Die Carteſianer, und noch unlängſt Maupertuis haben dieſes aus Scheingründen gethan. Daß wir die Abſichten manchmal nicht wiſſen, oder uns in Angebung derſelben irren, beweiſt gegen ihr Daſeyn gar nichts, und auch das nicht, daß wir ſie in andern Fällen nicht gewiß wiſſen können. Ich weis nicht, wozu der Ring des Saturns gut iſt. Aber ich weis doch, daß ich mein Aug zum Sehen habe, und wenn das Kind glaubt, das Donnerwetter ſey nur am Himmel, um uns zu erſchrecken, hat es darum keine andere Abſicht, da es nach einer beſtändigen Erfahrung Nutzen bringt?

beſſer verwahret. Die Augen liegen in einer tiefen, aus verſchiednen Knochen zuſammen geſetzten Höhle. Durch dieſe, die Augenlieder, die daran befeſtigten Haare, und die Augenbraunen werden ſie vor ſehr vielen Gefahren bedeckt, und geſchützet. Bey dem Ohre leiſtet dieſes das Ohrenſchmalz, damit nichts bis zum Trommelfelle eindringen könne. Das Herz, das Gehirn liegt unter einem Gewölbe von Knochen. Sogar hat die Seele über diejenigen Theile nichts zu befehlen, welche zur Fortſetzung des Lebens unentbehrlich ſind, weil ſich ſonſt viele Menſchen im Anfalle des Schmerzens, und noch mehr aus Unachtſamkeit, oder Unwiſſenheit am Leben Schaden thun würden.

Unſre Seelenkräfte ſind doch ganz gewiß auch ein überzeugender Beweis von der Weisheit deſſen, der ſie uns gegeben hat. Unbegreiflich iſt es, wie wir denken, urtheilen, überlegen, ſchließen, das Gehörte, und Geleſene behalten. Noch unbegreiflicher, wie wir den Planeten ihre Bahnen vorzeichnen, ihre Größen, Maſſen, Schwere, und Abſtände berechnen, den Weg über das Meer, und durch die Luft gefunden haben, wie wir ſogar dem Blitzſtrale ſeinen Weg anweiſen können. Von dem, was wir in allen andern Wiſſenſchaften, und Künſten geleiſtet haben, will ich nichts melden. Dieſe Kräfte, mit denen wir das alles leiſten können, haben wir uns doch wohl nicht ſelbſt gegeben? Es giebt alſo ſicher einen allmächtigen, allweiſen, und allgütigen Weltſchöpfer, und Erhalter.

§. 49.

Mit dieſem haben wir auch ſchon diejenigen widerleget, welche vorgeben, die Welt ſo, wie ſie iſt, ſey im Weſentlichen ſchon von Ewigkeit her da geweſen, und hätte nur einige zufällige Veränderungen erlitten; denn die Welt, wenn man doch nicht unter einem leeren Worte etwas wirkliches von dem Jubegriff aller Körper, und Geiſter verſchiednes will, iſt nichts, als eine Reihe ſehr vieler miteinander verbundener Dinge, die entweder zugleich da ſind, oder auf einander folgen. Nun hat erſtens der Menſch weder in Anſehung ſeines Leibes, oder ſeiner Seele, oder der Verbindung beyder den zureichenden Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt. In Anſehung andrer lebendiger Körper, und der Pflanzen wiſſen wir zweytens wieder, daß ſie alle durch eine natürliche Fortpflanzung angefangen haben, einige Zeit fortdauern, und dann wieder zu ſeyn aufhören. Alſo haben wir Reihen von Menſchen, Thieren, und Pflanzen, wovon jedes in einem andern ſeines gleichen, das eher geweſen, ſeinen Grund hat. Iſt nun die Welt ewig, ſo giebt es mehrere unendliche wirkliche Reihen aufeinander folgender zufälliger Dinge ohne Anfang, wir hätten eine unendliche Zahl von Dinge, die nicht mehr wachſen, und vergrößert werden könnte, welches an ſich ſchon widerſprechend wäre. Man kann dieſes auch ſchon daraus erſehen, daß die Anzahl der Augen, Hände, und Füſſe bey den Menſchen unſtreitig doppelt ſo

groß

groß ſeyn muß, als die Zahl der Menſchen. Folglich kann dieſe letztere nicht unendlich groß ſeyn.

Aus der Geſchichte iſt die Nichtewigkeit der Welt auch leicht zu erweiſen. 1ſtens. Wenn die Reihe der Menſchen ſchon unendlich wäre, ſo würde man es nicht bemerken, daß die Bevölkerung erſt ſeit einigen tauſend Jahren beträchtlich angewachſen iſt. Und doch zeigt die Geſchichte, daß die Erde, und ſonderlich unſer Europa jetzt mehr, als ehemals bevölkert iſt. 2tens. Die Abſtammung einer Sprache von der andern iſt auch ein Beweis, daß die verſchiednen Völkerſchaften von den nemlichen wenigen Eltern abſtammen. 3tens. Man weis den Urſprung, und Anfang der meiſten Künſte, und Wiſſenſchaften anzugeben. Wäre aber das Menſchengeſchlecht von Ewigkeit her da geweſen, ſo würde Noth, Ueppigkeit, Gelegenheit, Bequemlichkeit die natürliche Wißbegierde der Menſchen ſchon ehender gereizet, und ihre Fähigkeiten würden ſich viel früher entwickelt haben. Daß ſich einige Völker auf ein viel höheres Alter berufen, als unſre gemeine Zeitrechnung zuläßt, thut gar nichts zur Sache. Ob ihr Vorgeben Grund habe, wird anderswo unterſuchet werden. Ihr auch noch ſo hohes Alterthum iſt immer noch mit endlichen Zahlen ausgedruckt, und eben darum nicht unendlich.

§. 50.

Das Lehrgebäude des Spinoza, der nur eine einzige Subſtanz zuläßt, und alle Geſchöpfe, und ihre Veränderungen nur für Modificationen dieſer Subſtanz hält, die er Gott nennet, iſt hier zu widerlegen der Ort nicht. Ich will es nur in ſo weit berühren, als es in die Frage über den Urſprung der Welt einen Einfluß hat. Iſt dieſe ſichtbare Welt nichts, als Gott ſelbſt, ſo iſt ſie ein widerſprechendes Ding, ewig, ſelbſtändig, nothwendig; weil ſie Gott iſt, und zugleich zufällig; weil alle Dinge darinn ihren Anfang, und ihr Ende haben, ſeyn können, nicht ſeyn, oder anders ſeyn können, als ſie ſind, abhängig von einem nothwendigen, ewigen, ſelbſtändigen Weſen.

§. 51.

Mit dieſen Beweiſen für das Daſeyn Gottes wollen wir es beſchließen. Wer die meiſten derſelben, ſonderlich die phyſiſchen beſſer ausgeführt leſen will, findet ſie in unzähligen Büchern, davon ich nur die merkwürdigſten anführen will. Von der natürlichen Theologie haben am beſten geſchrieben Reimarus, und Wollaſton, von dem Daſeyn Gottes Franz von Salignac de la Mothe Fenelon, Wilhelm Derham, Bernhard Nieuwentyt. Und insbeſondere haben das Daſeyn Gottes aus den Endurſachen erwieſen Robert Boyle, und Chriſtian Wolf, aus den himmliſchen Körpern Derham, und Whiſton, aus dem

dem Menſchen überhaupt Süßmilch, aus der menſchlichen Seele Layritz, aus dem Bau des Körpers Heiſter, und Hebenſtreit, aus dem Auge Sturm, aus dem Ohre Andreas Schmid, aus dem Herzen Hamberger, aus der Hand Donat, aus dem Gehirne Wucherer, aus dem Rückgrad Timm, aus der Sprache Feuerlein, und Leß, aus den äußerlichen Sinnen Jenichen, aus den Vögeln Zorn, aus den Fiſchen Richter, aus der Spinne Meier, aus den Heuſchrecken Rathlef, aus den Inſecten Bonnet, und Leſſer, aus den Schnecken, und Muſcheln ebenfalls letzterer, aus den Stimmen der Thiere Murray, aus ihren natürlichen Trieben Reimarus, aus den Pflanzen Bernhard von Rohr, aus den Blumen Benemann, und Feuerlein, aus den Steinen Leſſer, aus dem Magnet Hale, aus dem Waſſer, und Feuer Albrecht Fabricius, aus dem Regen Gerhard Meier, aus dem Schnee Leutwein, aus dem Donner, und Blitz Ahlward ꝛc. Sieh Walch Grundſätze der natürl. Gottesgelahrheit. Vorbereitungsgrundſätze §. XXVI - XXXV. Aus allen dieſen Büchern ſind vorzüglich zu empfehlen *John Ray* The being and wisdom of God in the works of the creation, *Fenelon* Demonſtration de l'exiſtence de Dieu tirée de la nature, & proportionée á la foible intelligence de plus ſimples, *Derham* Aſtrotheology, und Phyſicotheology, Bernhard Nieuwentyt Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit, und Güte Gottes Jena 1747. *Bonnet* Contemplation de la Nature, deutſch 1772. Süßmilch Ordnung Got-

tes im Leben, und Sterben. *Trembley* Inſtruction d'un pere a ſes enfans ſur la Nature & la Religion 1776, *Lyonnet* Theologie des Inſectes de *Mr. Leſſer.* Hierzu kann man noch einige Andachtsbücher ſetzen, welche den Menſchen durch die Erkenntniß der Geſchöpfe zum Schöpfer führen, wie Sturms Betrachtungen. Es iſt wahrhaftig zu bedauern -- man verzeihe mir dieſe Anmerkung im Vorbeygehen -- es iſt zu bedauern, daß man da und dort dieſe Schriften noch unter die verbothenen zählt; weil ſie meiſtentheils von Proteſtanten geſchrieben ſind, und ſie wohl gar auch darum für verdächtig hält, weil ſie die natürliche Religion emfehlen. Wann werden doch gewiſſe Vorurtheile fallen?

§. 52.

I. Unter den Einwürfen gegen das Daſeyn Gottes verdienen zuerſt die Humiſchen angeführt zu werden. Dieſer Gelehrte hatte eine beſondere Freude daran, überall, wo es nur angehen wollte, Zweifel aufzuwerfen. Und das that er ganz beſonders in ſeinen Geſprächen über natürliche Religion. * In der zweyten Abtheilung machet er folgende Einwürfe: Der Grund der Deiſten, wegen welchem ſie einen Gott zulaſſen, iſt eine bloſſe Analogie; denn ſie ſchlieſſen ſo: Alle menſchliche Werke, in denen Verhältniß, und Ordnung iſt, werden von Verſtand, oder Denkkraft hervorgebracht, kein Haus, keine Uhr entſteht von ſich ſelbſt, ſondern iſt das Werk eines Verſtan-

* Leipzig 1781. Die neuere Auflage beſitze ich nicht.

ſtandes. Alſo werden auch die natürlichen Werke dieſer Art von Verſtand hervorgebracht. In dieſem Schluſſe wird nun vorausgeſetzt, erſtens, daß die Welt auch ein Kunſtwerk iſt. Sie iſt aber vielmehr für uns ein unauflösliches Räthſel. Zweytens. Die Ordnung, und Proportion liegt vielmehr in unſrer Denkart, das heißt: Wir machen uns ein Ideal von Ordnung, und Proportion, ſuchen den Abdruck davon in der Welt, und tragen jenes alſo gleichſam in dieſe hinein, da wir doch die Welt in ihrem Zuſammenhange durchaus nicht einſehen. Drittens. Die Welt iſt noch in ihrem Embryonenſtande, noch nicht ganz entwickelt, alle Augenblicke zeiget ſie uns neue Erſcheinungen. Es iſt alſo noch zu frühe, ſie mit vollendeten Kunſtwerken zu vergleichen. Viertens. Die Welt iſt in ihrer Art die einzige. Nichts iſt durch ſolche Art der Kräfte entſtanden, wie ſie, da hingegen die menſchlichen Kunſtwerke alle durch menſchliche Kräfte entſtanden ſind. Alſo kann auch keine Aehnlichkeit zwiſchen ihr, und den menſchlichen Kunſtwerken ſtatt haben. Fünftens. Die Ordnung, und Proportion kann der Materie weſentlich ſeyn, und es iſt um nichts unbegreiflicher, wie ſich materielle Dinge durch ſich ſelbſt, und aus ihren natürlichen Kräften haben zuſammenordnen können, als wenn man vorgiebt, daß ſich bey einem Geiſte ohne eine wirkende Urſache, ohne vorhergegangene Abſicht die Ideen haben ordentlich miteinander verbinden können. Oder kürzer: Die ordentliche Anreihung der Ideen muß entweder dem Geiſte weſentlich ſeyn; und dann kann auch die Ord-

nung der Materie weſentlich ſeyn. Oder ſie iſt in jenem Falle nicht weſentlich. Alſo kann auch in der Materie dieſe Ordnung nur zufälliger Weiſe entſtanden ſeyn.

Offenbar hat Hume dieſes nur in dem Anfalle ſeiner ſceptiſchen Laune geſchrieben; ſonſt würde er nicht die ſicherſten Regeln der Logik verworfen, und die ungezweifeltſten Wahrheiten mißkannt haben. Man kann ſchon die Vorausſetzung des ganzen Einwurfes leugnen, daß ſich die Deiſten auf eine bloſſe Analogie ſtützen, wie ſich Hume dieſelbe denkt. Der Schluß der Deiſten beruhet nicht bloß auf ähnlichen Fällen, oder nicht eigentlich darauf: Menſchliche Kunſtwerke ſetzen einen verſtändigen Urheber voraus; alſo auch dieſes Weltall, ſondern auf der Natur der Materie; weil ſich bey derſelbigen keine ihr weſentliche, oder von ungefähr entſtandene Ordnung denken läßt, und der Schluß iſt vielmehr dieſer: Die Ordnung iſt der Materie nicht weſentlich. Alſo iſt ſie entweder von ungefähr entſtanden, welches man nicht ſagen kann, oder es muß, wie bey menſchlichen Kunſtwerken, ſo auch in dieſem Weltall ein verſtändiges Weſen dieſe Ordnung in die Materie gebracht haben. Iſt jedes Kunſtwerk ein Werk eines Verſtandes, ſo wird es die Welt auch ſeyn. Allein Hume leugnet, daß die Welt ein Kunſtwerk ſey, ſie iſt nur ein unauflösliches Räthſel für uns. Wir halten das für ein Kunſtwerk, worinn wir Ordnung finden. Und da wir nun nach unſerm Begriffe, den wir uns von einer Ordnung gemacht haben, ſie auch in der Welt antreffen,

geben wir ſie für ein Kunſtwerk aus. Doch Hume irret ſich hier offenbar; weil er dem Worte Kunſtwerk einen falſchen Begriff unterleget. Nicht eben darum, weil wir in einem Werke Ordnung entdecken, halten wir es für ein Kunſtwerk, ſondern weil dieſe Ordnung die Ideen desjenigen ausdrückt, der ſie in das Werk gebracht hat. Die Ordnung iſt ein Zeichen der Ideen des Urhebers. Der Farbenreiber geſtaltet auf dem Steine die Figuren von entblätterten Bäumen, und Pflanzen, wenn er den Stein, mit dem er reibet, in die Höhe zieht. Man findet Ordnung in den Figuren; aber keine Ordnung, die Begriffe ausdrückte; und darum ſieht dieß Niemand für ein Kunſtwerk an. Aber wenn ich einen Baum auf dem Papiere gemalet ſehe, ſo kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß mir der Urheber des Gemäldes den Begriff des Baumes, den er hatte, durch das Gemälde, als ein Zeichen, zu erkennen geben wollte. Wir nennen alſo das ein Kunſtwerk, das uns die Ideen ſeines Urhebers ausdrückt. Die Aeneis des Virgils iſt ein Kunſtwerk, weil ſie mir durch Buchſtaben als Zeichen die Begriffe Virgils ausdrückt. Ein Haus iſt ein Kunſtwerk, weil ich darinn die Begriffe entdecke, die der Baumeiſter in Abſicht auf Bequemlichkeit, Zierlichkeit, und Dauerhaftigkeit ſich zu erreichen vorſetzte. Und ſieht man nicht das nemliche in der Welt? Drückt ſie nicht, auch nur in ſo ferne wir ſie ſchon kennen, ganz deutlich die Ideen ſeines Urhebers aus? Iſt ſie ganz ein unauflösliches Räthſel für uns? Es iſt doch nur der hartnäckigſte Scepticiſmus,

wenn

wenn man zugiebt; ein kleines von Metall gemachtes Planetenſyſtem, das durch ein Räderwerk die Bewegungen der Planeten nachahmt, ſey ein Kunſtwerk, und die Welt ſelbſt ſey keines, drücke keine Begriffe ihres Schöpfers aus, ein Mikroſkop, das nach den Vorſchriften der Dioptrik zuſammengeſetzt iſt, ſey ein Kunſtwerk, und das Auge des Menſchen, das nach allen dieſen Vorſchriften ſo genau gebaut iſt, ſey keines.

Und nun fällt das zweyte, was Hume ſagt, ohnehin weg, daß die Ordnung nicht in der Welt liege, ſondern von uns erſt nach unſerm Ideal von Ordnung in ſie hineingetragen werde. Unſer Verſtand beobachtet ja nur das Verhältniß der Theile eines Kunſtwerkes zu ihrem Endzwecke, er bringt es nicht erſt hervor. Dieß Verhältniß iſt ohne ihn ſchon da. Mein Begriff von einem vollkommenen Teleſkop machet das, das ich vor mir habe, nicht beſſer, und nicht ſchlechter als es iſt; weil ich aber die Gegenſtände ſehr deutlich dadurch ſehe, ſo müſſen die Theile deſſelben ihr rechtes Verhältniß haben. Man wende dieſes auf die Welt an. Es iſt nicht nothwendig, daß wir die Theile derſelben, und ihren Zuſammenhang bis auf alle Kleinigkeiten einſehen, um ſicher zu ſchließen, ſie ſey ein Kunſtwerk. Mag ſie uns immer in Anſehung ſehr vieler Dinge ein unauflösliches Räthſel bleiben. Aber wir kennen doch vieles; und dieß iſt für uns ſchon Abdruck der Ideen des Urhebers. Muß dann der die Grundſätze der Dioptrik, und alle Vortheile kennen, derer ſich

der Optiker bey Zuſammenſetzung eines Teleſkops bedienet hat, der ſelbiges für ein Kunſtwerk anſehen will? Für ihn iſt es genug, daß er in die Ferne deutlich dadurch ſieht.

Die Welt iſt noch in ihrem Embryonenſtande, noch nicht ganz entwickelt. Es iſt alſo zu frühe, ſie mit vollendeten Kunſtwerken zu vergleichen. Oder kann ich von den Wirkungen eines ungebildeten Menſchenkörpers auf das Leben, und auf die Wirkungen der ungebohrnen Leibesfrucht richtig ſchließen? Hume verwechſelt hier Wirkungen mit der Urſache. Die Welt, die Maſchine iſt fertig. Nach der Anlage, und Einrichtung muß ſie jetzt nur nach und nach die Wirkungen aus ſich entwickeln. Sie iſt kein Embryo mehr, die Wirkungen, oder vielmehr die Dinge ſind es, die noch hervorgebracht werden müſſen. Die Welt einen Embryo nennen iſt eben ſo lächerlich, als wenn ich eine Uhr einen Embryo nennete; weil ſie noch nicht alle Stunden gezeigt, und geſchlagen hat. Die Himmelskörper, weil ſie ſich noch bewegen, und aufeinander wirken müſſen, ſind doch wohl darum nicht unvollendet? Oder iſt eine Pflanze darum ein unvollendetes Werk, weil aus ihrem Samen eine neue wachſen ſoll?

Die Welt iſt die einzige in ihrer Art. Alſo kann auch keine Aehnlichkeit zwiſchen ihr, und den menſchlichen Kunſtwerken ſtatt haben. Warum nicht? Die

Welt

Welt iſt, wie alle Kunſtwerke, aus Materie zuſammengeſetzt. Nimmt alſo die Materie niemal von ſich ſelbſt Ordnung an, ſondern muß immer von einem Künſtler in die Form eines Kunſtwerkes gebracht werden, warum ſoll ich nicht ſagen können, daß ſie dieſes auch ehemals nicht gethan habe? Ordnung, und Ungefähr läßt ſich nicht zuſammen denken, wenn von einer Ordnung die Rede iſt, die ſo augenſcheinlich die Abſichten ihres Urhebers verräth.

Wie aber, wenn die Ordnung der Materie weſentlich wäre? Ich frage entgegen: Wenn die Ordnung den Steinen, den Farben, dem Metalle weſentlich wäre, daß ſie ein Haus, ein Gemälde, eine Uhr hervorbringen müßten? So wenig dieſes, ſo wenig läßt ſich auch jenes behaupten, wie wir ſchon genug geſagt haben. Ein Kunſtwerk verräth einen Verſtand. Allein, fragt Hume weiter, iſt es begreiflicher, wie ſich die Ideen zum Plane der Welt in dem göttlichen Verſtande haben zuſammenordnen können? Haben ſie es von ſich ſelbſt gethan; warum ſoll ſich die Materie nicht auch ſelbſt Ordnung geben können? Hat ſie der Verſtand Gottes ſo angereihet, ſo ſind ſie eine Wirkung ſeines Verſtandes, und folglich nicht ewig. Nun freylich, wenn man ſich Gott, wie einen Menſchen denket, und die Analogie, die man ſelbſt verwirft, zwiſchen ihm, und dem menſchlichen Verſtande übertreibt, haben dieſe Schwierigkeiten alle Platz. Der Menſch hat zuerſt das Vermögen zu denken; und dann denkt er erſt. Aber bey Gott iſt es ganz anders.

Er hat kein todtes Vermögen, das ſich erſt bey guter Gelegenheit zeiget. Er wirket immer. Er hat von Ewigkeit her einen Verſtand, und denket von Ewigkeit her. Sein Verſtand, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, iſt nicht älter, als ſeine Gedanken. Er erkennet von Ewigkeit her alles Mögliche, alles Beſte. Und wie ſein Verſtand erkennet, ſo will er auch von Ewigkeit. Die weitere Erläuterung dieſer Sache verſparen wir bis dahin, wo wir von den Eigenſchaften Gottes reden werden. Von der Materie gleich mehr.

II. Die Urſache muß mit der Wirkung im Verhältniſſe ſtehen. Nun iſt aber die Welt nur eine endliche Wirkung. Alſo kann die Urſache der Welt auch nur eine endliche ſeyn. Folglich bleibt die nemliche Schwierigkeit für die Deiſten. Sie müſſen zeigen, woher dieſe endliche Urſache der Welt ihren Urſprung habe.* Zweytens. Wir haben keinen Grund zu behaupten, daß dieſe Welt ſo ganz vollkommen wäre. Sonſt wäre es nothwendig, daß wir ſie zuvor mit andern Welten verglichen; da dieß aber nicht geſchehen kann, iſt unſre Behauptung viel zu voreilig. Drittens. Dieſe Vollkommenheit auch zugegeben, müßte erſt noch erwieſen werden, daß ſie ein Werk des Urhebers iſt. Vielleicht ſind während einer Ewigkeit ſchon gar vielerley Welten zuſammengeſetzt worden, bis endlich nach vielen fruchtloſen Verſuchen, und immer mehr angebrachten Verbeſſerungen dieſe zu Stande gebracht worden.

Auf

* S. a. a. O. Fünfte Abtheilung.

Auf das erſte antworte ich: daß wir aus dem Anblicke der Welt allein nur auf einen höchſt weiſen, noch nicht auf einen unendlichen, unendlich weiſen Urheber ſchließen. Seine Unendlichkeit wird hernach erſt aus andern Gründen dargethan. Iſt aber der Urheber der Welt in allem Betracht unendlich, warum ſoll er ſeine Macht nicht auch auf eine endliche Weiſe äußern können? Wer kann ihm gebiethen, daß er immer außer ſich mit einer unendlichen Kraft wirken muß? Und iſt dieſes nicht, ſo haben wir kein Recht zu ſchließen; die Wirkung iſt nur endlich; alſo muß es auch die Urſache ſeyn. Auf das zweyte: Wir ſagen nicht, daß dieſe Welt die allervollkommenſte ſey, die Gott hervorbringen kann, ſondern ſie iſt nur die vollkommenſte zu Erreichung jener Abſicht, die ſich Gott vorgeſetzt hat. Und dieſes ſchließen wir aus der Harmonie, und Uebereinſtimmung aller Theile zu dem nemlichen Endzwecke, welcher kein andrer, als dieſer iſt, in ſo weit er unſre Erde angeht: Gott will von vernünftigen Geſchöpfen erkennet, und auf eine vernünftige Art geliebet werden, und er will ſie auch lieben. Sieh oben §. 35. Alles, was auf der Erde iſt, und was wir außer der Erde ſehen, oder durch unſre Vernunft entdecken, befördert dieſen Endzweck. Hat er noch vollkommenere, oder unvollkommenere Geſchöpfe, als wir ſind, hervorgebracht, dieſe werden ihn noch vollkommener, oder unvollkommener lieben. Alsdann ſind aber die Welten, von denen dieſe Geſchöpfe Theile ſind, eben wieder vollkommen; weil ſie dem Endzwecke des Schöpfers

auch

auch wieder vollkommen entſprechen. Das dritte verdient kaum eine Antwort. Wer machte dann dieſe fruchtloſen Verſuche? Wer brachte die Verbeſſerungen an? Entweder die Materie von ſich ſelbſt, oder ein Baumeiſter. Iſt letzteres, ſo iſt die Welt das Werk eines Verſtandes. Will man aber jenes ſagen, ſo iſt die Materie zu keiner gewiſſen Forme beſtimmt, und man muß wieder eine Urſache angeben, warum ſie eher dieſe, als eine andre Form angenommen. Will man aber ſagen, daß ſie durch unzählige Umſchaffungen, und Entwickelungen endlich zu dieſer Forme gelangen mußte, die ſie wirklich hat, ſo bleibt immer die alte Schwierigkeit, daß ſie ein Kunſtwerk iſt, und Ideen ausdrückt, folglich nicht das Werk einer unempfindlichen, und blinden Materie iſt.

III. Die Welt hat eben ſo viele, und noch mehrere Aehnlichkeit mit einem Thiere, oder einer Pflanze, als mit einer Uhr, oder einem Hauſe. Warum wollen wir alſo ihren Urſprung nicht lieber von der Zeugungskraft, als von der Denkungskraft ableiten?* Zweytens. Die Zeugung der Thiere, und Pflanzen läßt uns vermuthen, daß in der Materie ſelbſt ein Vermögen ſey, ſich zu formen, ein gewiſſer natürlicher Hang zu Verhältniß, und Ordnung, ſo gut, als in der Denkungskraft. Drittens. Daß es in der Materie Unordnung und Verwirrung giebt, verſchlägt nichts; denn die finden wir auch bey der

* S. a. a. O. Siebente Abtheilung.

der Denkungskraft, z. B. in der Raſerey. In der Materie, und in dieſer giebt es Ordnung, und Unordnung. Alſo iſt es ſchicklicher, die Entſtehung der Welt aus der nähern Urſache, aus der Materie, als aus der entferntern, der Denkungskraft herzuleiten.

Ueber die größere, oder geringere Aehnlichkeit wollen wir mit H. Hume gar nicht ſtreiten. Immer mag die Welt einer Pflanze, oder einem Thiere ähnlicher ſeyn, als einer Uhr, damit gewinnt er doch nichts. Auch das Thier, auch die Pflanze iſt ungezweifelt ein Kunſtwerk, da beyde ſo deutlich Ideen, und Abſichten ausdrücken. Und darum bleibt die Welt ſelbſt -- Thier, oder Pflanze -- allzeit ein Kunſtwerk, und hat einen weiſen Urheber. Hume hätte ſich alſo allen jenen Aufwand von Hypotheſen wohl erſparen können, mit dem er dieſen paradoxen Satz aufzuſtützen ſuchte. Aber, wenn die Welt ein Thier, eine Pflanze iſt, ſo läßt ſich ihr Urſprung aus der Zeugungskraft erklären? Allein läßt ſich dann auch erklären, was Zeugungskraft ſelbſt iſt? Sie iſt kein Hang der Materie zur Ordnung, und Verhältniß; denn ohne Eyer, oder Samen werden weder Thiere, noch Pflanzen jemals hervorgebracht. Soll die Materie ſelbſt etwa organiſch ſeyn? Oder giebt es in den Zeugungsbehältniſſen gewiſſe Formen, und Stempel, in denen ſie gebildet wird? Da haben wir dann wieder unſtreitig eine Menge Kunſtwerke, und die Schwierigkeit wird nur um einen Schritt weiter zurückgeſetzt. Ich frage: Woher die urſprüngliche

Or=

Organiſation der Materie, die Formen, und Stempel, wenn wir ſie auch gelten laſſen? Sie aus der Zeugungskraft der Materie herleiten, heißt zu einer qualitas occulta ſeine Zuflucht nehmen. Wenn wir die Entſtehung der Welt aus der Denkkraft herleiten, wiſſen wir doch, was wir ſagen. Wir wiſſen aus unſrer innern Erfahrung, was Denkkraft iſt. Wir wiſſen, daß unſre Seele eine ſtets wirkende Urſache iſt. Und ſo eine Denkkraft, die zugleich den Entwurf einer Welt machete, und zugleich durch ihre raſtloſe Thätigkeit ausführen kann, die kann man für die End- und wirkende Urſache der Welt angeben.

IIII. Die Ordnung in der Welt, und das Verhältniß der Theile iſt noch lange kein überzeugender Beweis, einen ſo unbegreiflichen Geiſt, als Gott iſt, zuzulaſſen, ſo lange ſich aus begreiflichen Eigenſchaften der Materie die Entſtehung der Welt erklären läßt. Und das geht allerdings an. Nimmt man die Theile der Materie endlich an, die ſich von Ewigkeit her bewegen, ſo müſſen dadurch unendlich viele, und unendlich manigfaltige Zuſammenſetzungen entſtanden ſeyn. Unter dieſen ſind nothwendig auch ſolche, welche wir an den Thieren beobachten. Die verhältnißloſen, und unübereinſtimmenden Zuſammenſetzungen mußten von ſich ſelbſt aufhören: die andern aber beſtehen. Und ſo läßt ſich der Urſprung der Welt ohne einen denkenden Geiſt erklären.

An ſich ſelbſt iſt dieſer Einwurf der blendendſte im atheiſtiſchen Lehrgebäude. Aber doch gar nicht unauflöslich; denn erſtens wird dadurch nicht erkläret, wie aus der Bewegung der Materie denkende Weſen, und Seelen haben entſtehen können, die unmateriell ſind. Hernach iſt es nichts weniger, als nothwendig, daß unter den unendlichen Zuſammenſetzungen der endlichen Theilchen der Materie auch dieſe ſeyn mußte, die in der Welt wirklich iſt; ja es iſt ſogar nicht im geringſten wahrſcheinlich. Denn da der Raum ins Unendliche theilbar iſt, wie die Zeit, ſo können die Theilchen der Materie in Anſehung des Raumes unendlich viele Zuſammenſetzungen der Länge, ſo viele der Breite, und ſo viele der Dicke, oder Tiefe nach haben. Wenn alſo unter den unendlich vielen Zuſammenſetzungen der Buchſtaben, die nur nebeneinander hingelegt werden, gleich die Aeneis des Virgils entſtehen könnte, ſo iſt es ſchon unendlich unendlich unendlich unwahrſcheinlicher, daß dieſe Welt aus der Zuſammenſetzung der Materie entſtehen werde, wenn ich auch nur bloß den Raum in Betrachtung ziehe. Nun nehme man noch hinzu, daß auch eine beſtimmte Geſchwindigkeit der Bewegung nothwendig iſt, die bey jedem Theilchen der Materie wieder unendlich verſchieden ſeyn kann, daß die Theilchen der Materie genau, und zu einer beſtimmten Zeit zuſammentreffen müſſen, und daß dieſe Zeit wieder ins Unendliche theilbar iſt. Man ſetze noch die unendlich vielen möglichen Richtungen der bewegten Materie hinzu, und ſage ſodann, ob auch nur die geringſte Wahrſcheinlich-

keit übrig bleibt, daß die endlichen Theilchen der Materie alle in dem beſtimmten Punkte des Raumes nach allen ſeinen dreyen Dimenſionen, mit der beſtimmten Richtung, und Geſchwindigkeit und zur nemlichen Zeit eintreffen, da bey jedem unendlich viele Abänderungen möglich ſind, und daß daraus dieſe Welt entſtehe? Gegen dieſe einzige ordentliche Zuſammenſetzung ſind ſechsmal unendliche unordentliche Zuſammenſetzungen möglich, oder, um mich mathematiſch auszudrücken, die Wahrſcheinlichkeit, daß unter allen möglichen Zuſammenſetzungen der Materie gerade dieſe, die wir in der Welt haben, herauskommen werde, verhält ſich zur Anzahl der übrigen möglichen Zuſammenſetzungen, wie $1 : \infty^6$. Das heißt, es iſt gar nicht wahrſcheinlich, weil unendlich-unendlich-unendlich-unendlich-unendlichmal unendliche andre Fälle möglich ſind. Und endlich iſt es zwar richtig, daß diejenigen Zuſammenſetzungen, in denen Ordnung, und Verhältniß fehlte, wieder untergehen; diejenigen aber beſtehen mußten, in denen beydes da war. Aber damit iſt noch lange nicht erkläret, wo dieſe ordentliche, und verhältnißmäßige Zuſammenſetzung ſelbſt herkam. Warum ſoll ſie gerade da auf keine Denkkraft hinweiſen, da doch kein anders Kunſtwerk je ohne dieſelbe entſtanden iſt? Vielleicht, weil die Zeugungskraft allein ſchon hinlänglich iſt, das Entſtehen der Welt begreiflich zu machen? Ja, dieſe giebt wohl die nächſte Urſache an, warum Thiere, und Pflanzen vor unſern Augen entſtehen; aber dieſe nächſte Urſache iſt noch ſo wenig zureichend, als wenn ich die Entſtehung eines Gemäldes

aus Miſchung von Farben, Licht, und Schatten, und Bewegung einer Hand erklären wollte. Es gehört doch wohl ein Verſtand dazu, der Ideen entwirft, und ſie durch dieſe Mittel ſichtbar macht.

Mit dieſem wollen wir die Abhandlung vom Daſeyn Gottes beſchließen.

Sechſter Abſchnitt.

Von der Einheit Gottes.

§. 53.

Die Vernunft läßt vermuthen, daß es nur einen einzigen Gott gebe.

Ich weis gar wohl, daß ſehr viele dafür halten, die Einheit Gottes laſſe ſich aus der Vernunft allein beweiſen. Ich kann ihnen doch meinen ganzen Beyfall nicht geben. So viel iſt wohl richtig, daß uns die Vernunft Gründe an die Hand giebt, die Einheit Gottes auf eine ſehr hohe Stuffe der Wahrſcheinlichkeit, und faſt bis zur Gewißheit zu bringen. Aber ſtreng beweiſen läßt ſie ſich meiner Meynung nach doch nicht.

Die Beweiſe für die Einheit Gottes werden ſonſt ſo geführt: Gott iſt ein unbedingt nothwendiges Weſen. Zwey ſolche Weſen kann es nicht geben. Alſo iſt nur ein einziger Gott. Der Unterſatz wird aus dem Begriffe eines unendlichen Weſen, wie das unbedingt nothwendige

ſeyn

ſeyn muß, hergeleitet; denn, ſagt man, wenn zwey unendliche Weſen möglich wären, ſo wären ſie entweder einander ähnlich, oder unähnlich. Iſt das letztere, ſo hat eines eine Eigenſchaft auf eine Art, wie das andere ſelbige nicht hat, oder ſie ſind der Qualität nach verſchieden. Folglich iſt ſchon eines nicht unendlich. Sind ſie aber einander ähnlich, ſo fragt man weiter: ob ſie auch einander gleich, oder ungleich ſind? Ungleich können ſie einander nicht ſeyn; weil ſonſt eines eine größere Anzahl von Eigenſchaften, als das andre haben müßte. Sie wären der Quantität nach verſchieden, und nur eines würde unendlich ſeyn. Sind ſie aber einander gleich, ſo iſt entweder gar kein Unterſchied mehr unter ihnen; und alsdann ſind ſie nicht mehr zwey, ſondern nur ein unendliches Weſen. Iſt noch ein Unterſchied; ſo müſſen ſie der Zahl, oder dem Orte nach verſchieden ſeyn. Sind ſie der Zahl nach verſchieden, ſo muß ein zureichender Grund ſeyn, warum eines nicht das andere, oder A nicht B iſt. Liegt der Grund in B, ſo hat A den Grund von etwas in einem andern; hängt alſo von dieſem ab, und iſt nicht unendlich. Liegt der Grund in A, ſo iſt dieſer entweder eine Vollkommenheit, oder eine Unvollkommenheit. Letztere kann es in einem unendlichen Weſen nicht geben. Iſt er aber eine Vollkommenheit, ſo mangelt dieſe in B, und B iſt eben darum nicht vollkommen, nicht unendlich.

Gegen dieſen vermeyntlichen Beweis läßt ſich erinnern, daß zwey Dinge der Zahl nach verſchieden ſeyn kön-

nen, ohne daß ihr Unterſchied eben in dem Mangel einer Vollkommenheit beſtehen müſſe, daß, wenn auch eines von dem andern entſpringt, doch noch beyde unendlich ſeyn können. Dieß behaupten alle, die den athanaſianiſchen Begriff von der Dreyeinigkeit zugeben. Und wenn ſie ſchon dabey auch ſagen, daß der Vater mit dem Sohne die nemliche Weſenheit habe, und nur eines ſey, ſo läßt ſich doch kein innerer Widerſpruch zeigen, daß zwey ganz gleiche unendliche Weſen nicht zugleich ſeyn könnten. Es kann zwey ganz gleiche endliche Weſen geben, die der Zahl nach verſchieden ſind; warum nicht zwey unendliche?

Tertullian gegen den Marcion will die Einheit Gottes ſo beweiſen: Das höchſte Große muß nur ein einziges ſeyn; ſonſt wäre es nicht das höchſte Große. * Aber das ſetzt nun offenbar etwas voraus, wovon erſt die Frage iſt, ob es ein höchſtes Großes giebt, oder mehrere.

Ferner ſaget man, es ſey unnütz mehrere Schöpfer anzunehmen, da einer zur Erſchaffung, und Erhaltung der Welt erklecklich ſey, und es wäre kaum begreiflich, daß zwey gleich allmächtige Weſen wenigſt in der Regierung der Welt einander nicht hindern ſollten; denn wenn ſie das nicht könnten, ſo wäre eines von ihnen nicht allmächtig; wenn ſie es aber könnten, ſo könne keines von beyden ſeinen Willen ausführen, und ſie wären wieder nicht allmächtig. Endlich wenn man einmal nur zwey ſolche unend-

* 1. B. 3. K.

endliche Weſen annehme, ſo ſtehe nichts mehr im Wege, ihrer unendlich viele anzunehmen.

Ich leugne gar nicht, daß dieſe Gründe, ſonderlich der letzte, und erſte ein großes Gewicht haben; denn auf den zweyten möchte ich eben nicht gar viel bauen. Zwey gleich unendliche Weſen wären eben darum auch unendlich weiſe. Sie müßten alſo beyde das nemliche wollen, und ſich zwiſchen ihnen eine Entgegenſetzung denken, wäre eben ſo viel, als wenn ich bey einem einzigen unendlichen Weſen dächte, es könnte etwas unmögliches wollen. So wenig nun dieſes der Allmacht Gottes widerſpricht, wenn er nichts unmögliches wollen kann; ſo wenig würde es der Allmacht zweyer Weſen widerſprechen, wenn eines das andere nicht hindern könnte. Ich ſchließe alſo daraus, es ſey im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß es nur einen einzigen Gott gebe; weil nur ein einziger nothwendig iſt, und weil man unendlich viele zulaſſen muß, wenn man einmal zween zuläßt. Dieſe Lehre muß aber erſt aus der Offenbarung ihre ungezweifelte Gewißheit erhalten. Und in der That müßte man ſich verwundern, daß die größten Weltweiſen vor Chriſto mehrere Götter zugelaſſen haben, wie an einem andern Orte gezeiget werden ſoll, wenn ſich die Einheit Gottes aus der Vernunft beweiſen ließe. Nichts ſcheint natürlicher zu ſeyn, als daß der Menſch auf Vielgötterey verfalle, ſo lange er ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Auch dieſes ſoll an ſeinem Orte dargethan werden. Ich will hier nur zum Beweiſe unterdeſſen den Hu-

me reden laſſen. „Eine große Anzahl Menſchen arbei„ten gemeinſchäftlich an dem Baue eines Hauſes, oder „Schiffs, an der Erbauung einer Stadt, und der Be„gründung eines Staates; warum können alſo nicht ver„ſchiedne Gottheiten ſich zu dem Entwurf einer Welt ver„einiget haben? Dieſer Gedanke giebt uns nur eine Aehn„lichkeit mehr mit dem Gange menſchlicher Angelegen„heiten. Dadurch, daß wir das Werk unter mehrere „vertheilen, können wir die Eigenſchaften eines jeden um „deſto beſchränkter denken, und erſparen uns jene über„große Macht, und Kenntniß, welche wir bey einer „Gottheit annehmen müßten.“* Es kommen an eben dieſer Stelle noch andere, freylich viel ſchwächere Gründe vor, die ich hier nicht berühren will.

Siebenter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften Gottes.

§. 54.

Gott iſt das vollkommenſte Weſen. Er muß alſo unendlich weiſe, mächtig, gütig, gerecht ꝛc. ſeyn.

Das Daſeyn eines Weſens, das dieſe Welt hervorgebracht hat, iſt erwieſen, und die Einheit deſſelben ſehr wahrſcheinlich gemacht. Auch daran läßt ſich nicht mehr zweifeln, daß dieſes Weſen ſehr weiſe, und mächtig ſeyn muß; weil es ſonſt unmöglich dieſe Ordnung, und

* Hume Geſpräche über natürliche Religion. Fünfte Abtheilung.

und Harmonie in die Welt hätte einführen können. Iſt es aber auch unendlich? Sind ſeine Vollkommenheiten unendlich?

Unendlich nennen wir jenes Weſen, das keine Gränzen hat, und unendlich vollkommen iſt es, wenn es nicht nur alle Vollkommenheiten, ſondern auch dieſe ohne alles Maaß hat; ſo, daß man ſich kein Weſen mehr denken kann, welches entweder mehrere, oder größere Vollkommenheiten hätte. Gott iſt der Erſchaffer dieſer Welt. Er hat ſie hervorgebracht. Iſt aber auch er ſelbſt wieder von einem höhern Weſen hervorgebracht worden? Nein, ſonſt kämen wir niemal an ein Ende. Er muß, vorausgeſetzt, daß dieſe Welt da iſt, nothwendig da ſeyn, und zwar von ſich ſelbſt da ſeyn, das heißt, er kann die Urſache ſeines Daſeyns in keinem andern Weſen haben. Er iſt alſo ein nothwendiges, ewiges, unendliches Weſen; denn es iſt an ſich nicht unmöglich, daß alle Vollkommenheiten in einem Weſen beyſammen ſeyn; weil zu einem Widerſpruche immer etwas poſitives, und negatives gehöret; jede Vollkommenheit aber etwas poſitives iſt. Hernach wenn dieſem Weſen eine Vollkommenheit, oder ein Grad der Vollkommenheit fehlte, müßte es beſchränkt ſeyn. Allein ein nothwendiges von ſich ſelbſt beſtehendes Weſen kann weder von ſich ſelbſt, noch von einem andern Weſen beſchränkt werden.

Man wende nicht ein, daß hierdurch alle Aehnlichkeit zwiſchen dem menſchlichen, und göttlichen Verſtand wegfalle; weil jener endlich, dieſer aber unendlich iſt, und wir unſern ganzen Beweis von dem Daſeyn Gottes doch auf dieſe Aehnlichkeit gebauet haben. Man wird doch zugeben, daß eine Aehnlichkeit der Eigenſchaften ohne Gleichheit der Größen möglich iſt, wie es in der Geometrie unleugbar bewieſen wird. Uebrigens geſtehe ich gerne ein, daß der Begriff des Unendlichen alle meine Faſſungskraft überſteige, und daß ich denſelben nur durch Wegräumung, und Abſonderung aller Beſchränkung in mir hervorbringen kann. Vielleicht kann auch die ſich ſelbſt überlaſſene menſchliche Vernunft bey dem Wort unendlich nichts mehr denken, als eine größere Zahl, einen höhern Grad von Vollkommenheiten, als ſie bey allen Geſchöpfen antrifft. Und dieß iſt für uns hier genug. Wir wollen nun die Eigenſchaften Gottes, ſo weit unſre Vernunft reichet, näher entwickeln.

§. 55.

Ich habe geſagt, Gott ſey ewig, das iſt, er hat weder Anfang, noch Ende. Die meiſten ſetzen auch hinzu, daß ſich in Gottes Ewigkeit keine Succeſſion, oder Aufeinanderfolgung denken laſſe, folglich, daß in Anſehung Gottes nichts vergangen, oder zukünftig, ſondern alles gegenwärtig ſey, und daß die Veränderungen in der Welt nicht etwan mit dieſem oder jenem Theile, ſondern der ganzen Ewigkeit correſpondieren. Indeſſen, wenn die-

ſes

ſes Jemanden ſchwer zu glauben wäre, könnte er mit andern auch in der Ewigkeit Gottes eine Succeſſion annehmen, ohne daß daraus in ihm eine Veränderung zugegeben werden müßte. Ich will für dieſe Meynung nur einen einzigen katholiſchen Theologen nennen, den L'Herminier.* Bey dieſen iſt die Ewigkeit eine Dauer des Ganzen ohne Anfang, und Ende. Ich will mich hier in keinen Schulſtreit einlaſſen. Auch bey dieſer Beſtimmung von Ewigkeit läßt ſich die Vorſehung unſrer Handlungen retten, daß unſre Freyheit dadurch nicht verletzet werde, und zwar ſehr leicht. Doch hier iſt nur von der Ewigkeit Gottes die Rede. Hätte Gott jemal angefangen zu ſeyn, ſo wäre er ein zufälliges Weſen, das da ſeyn, oder nicht da ſeyn könnte. Er wäre alſo kein nothwendiges, kein Weſen von ſich ſelbſt. Eben dieſes gilt auch, wenn ſein Daſeyn einmal ein Ende haben ſollte.

§. 56.

Gott iſt unveränderlich, das heißt: Er bleibt immer in dem nemlichen Zuſtande; denn da ſich in Gott nichts als Vollkommenheiten denken laſſen, ſo müßte er, wenn ſich ſein Zuſtand änderte, entweder eine Vollkommenheit, die er nicht hat, erhalten; und dann wäre er nicht Gott, nicht das vollkommenſte Weſen geweſen; oder er müßte eine verlieren; und dann hörete er auf Gott zu ſeyn. Oder er müßte eine Vollkommenheit, die er ſchon hat-

* Summa Theolog. Tract. de Deo Edit. Venet. 1761. p. 127.

hatte, noch in einem höhern Grade erhalten. Auch in dieſem Falle folgte, daß er vorher noch nicht der vollkommenſte geweſen. Hieraus folgt dann, daß Gott nichts neues mehr erfährt, nichts mehr will, beſchließt, was er nicht ſchon von Ewigkeit her wußte, wollte, und beſchloſſen hatte. Er führt jeżt zu einer beſtimmten Zeit nur aus, was er von Ewigkeit her in dieſem Zeitpunkte auszuführen beſchloſſen hatte. So hat er vor 6000 Jahren dieſe Welt erſchaffen, weil er von Ewigkeit her ſie gerade da zu erſchaffen beſchloſſen hatte, ohne daß er durch die Erſchaffung wäre verändert worden. Eben darum iſt Gott auch keinen Leidenſchaften unterworfen, in ſoferne dieſe eine Veränderung des innerlichen Zuſtandes in Gott vorausſeżen, und wenn wir ſagen, daß Gott zürne, traurig ſey, daß ihn etwas gereue, ſo drücken wir uns nur analogiſch aus, d. i. wir ſagen, Gott verhalte ſich ſo gegen uns, wie wir uns verhalten, wenn wir zürnen, traurig ſind, oder etwas bereuen, ohne daß wir uns bey ihm eine Veränderung dächten.

§. 57.

Gott iſt ein einfaches Weſen; denn jedes Weſen iſt entweder einfach, oder zuſammengeſeżt. Jedes zuſammengeſeżte Weſen kann durch die Zuſammenſeżung der Theile ſeinen Anfang, und durch die Trennung derſelben ein Ende nehmen. Nun iſt aber Gott ewig (§. 55.) Alſo kann er keinen Anfang, und kein Ende haben, und iſt

alſo

alſo ein einfaches Weſen. Man darf ſich alſo in Gott keine Größe, keine beſtimmte Figur denken.

§. 58.

Gott iſt unermeßlich, d. i. er iſt in allen Oertern gegenwärtig; denn wäre er nur in einem gewiſſen Orte, ſo geſchähe dieſes zufälliger, oder nothwendiger Weiſe. Hielte er ſich nur zufälliger Weiſe in einem Orte auf, ſo könnte er dieſen Ort verlaſſen, und alſo litte er eine Veränderung. Wäre er auf einen gewiſſen Ort nothwendiger Weiſe eingeſchränkt, ſo wäre er ſchon nicht mehr das vollkommenſte Weſen; weil es doch gewiß eine größere Vollkommenheit iſt, überall gegenwärtig zu ſeyn.

Alle dieſe Eigenſchaften Gottes hängen genau zuſammen; und wenn man eine leugnet, ſtößt man alle übrige damit um. Wäre z. B. Gott kein einfaches Weſen, ſo müßte er zuſammengeſetzt ſeyn. Mit der Zuſammenſetzung kann weder Unermeßlichkeit, noch Unveränderlichkeit beſtehen. Fällt dieſes weg, ſo iſt er auch nicht mehr ewig. Iſt er nicht ewig, ſo iſt er auch kein nothwendiges Weſen, kein Weſen von ſich ſelbſt, folglich giebt es keinen Got.

§. 59.

Wir müſſen Gott einen Verſtand, und zwar den allervollkommenſten zuſchreiben. Ohne mich nun ferner auf metaphyſiſche Gründe einzulaſſen, erhellet dieſes aus dem, was wir oben in dem Beweis von dem Daſeyn Gottes

ge-

geſagt haben. Dieſe ordentliche Einrichtung und Zuſammenſtimmung des Weltgebäudes, und der einzelnen Geſchöpfe iſt ein Werk des allergrößten Verſtandes.

Dieſer höchſte Verſtand muß eben darum, weil Gott unveränderlich iſt, alles auf einmal, nicht aber nach und nach eines nach dem andern erkennen, ſich ſelbſt alle erſchaffene, und alle mögliche Dinge, alle Gedanken der Menſchen, alle zukünftige nothwendige, oder von dem freyen Willen der Menſchen abhängende Dinge, und alles mit der größten Gewißheit. Und eben darum braucht er nicht erſt, wie wir, Vernunftſchlüſſe zu machen, um aus einer bekannten Wahrheit eine unbekannte herauszubringen; weil er alle Wahrheiten auf einmal ſieht. Die Schwierigkeiten, die man gegen einen, und den andern dieſer Sätze machen kann, mögen, und können die Theologen auflöſen.

§. 60.

Weisheit iſt Erkenntniß, und Erwählung der ſchicklichſten Mittel zur Erreichung eines gewiſſen Endzweckes. Derjenige iſt alſo der weiſeſte, der erſtens überall die beſten Endzwecke, zweytens überall die ſchicklichſten Mittel dazu erkennet, und drittens wirklich wählet. Nach dieſer Beſtimmung wird es nun leicht ſeyn zu beweiſen, daß Gott unendlich weiſe ſey; denn da Gott den allervollkommenſten, und höchſten Verſtand hat, der alles Mögliche erkennet, ſo kennet er eben darum überall die beſten

beſten Endzwecke, die ſchicklichſten Mittel dazu, und die Art, wie man ſie einander unterordnen muß, um die Endzwecke zu erreichen. Daß er aber dieſe Endzwecke, und dieſe Mittel wirklich gewählet habe, ſehen wir ſchon, ſo ſchwach auch unſre Einſichten ſind, aus der Einrichtung des Weltgebäudes, und werden es noch deutlicher aus dem erkennen, was in dieſem ganzen Buche noch geſagt werden ſoll.

§. 61.

Gott hat einen Willen. Willen iſt das Vermögen etwas zu verlangen, oder zu verabſcheuen; dieſes Vermögen wird durch den Verſtand geleitet, und beſtimmt. So ein Vermögen läßt ſich Gott nicht abſprechen; denn Gott hat dieſe Welt erſchaffen, ungeacht mehrere Welten möglich ſind. Er hat ſie alſo aus mehrern andern gewählet, und muß folglich ein Vermögen haben etwas zu verlangen, und zu verabſcheuen. Und dieſes Vermögen muß äußerſt vollkommen ſeyn, da es von dem vollkommenſten Verſtand geleitet wird.

Wir können vorausſetzen, daß der Beweggrund etwas zu wollen immer die wahre, oder ſcheinbare Güte des Gegenſtandes ſey, oder was man will, will man nur, weil es gut iſt, oder zu ſeyn ſcheint. Ein unendlich vollkommener Verſtand kann ſich niemal in Beurtheilung einer Sache irren, er kann immer ein wahres Gut von einem Scheingute unterſcheiden. Weil nun der Willen Got-

tes mit dem vollkommenſten Verſtande verbunden iſt, ſo kann der Gegenſtand ſeines Willens nichts anders, als ein wahres Gut ſeyn. Uebrigens weil er allein das vollkommenſte höchſte Gut iſt, muß ſein Willen zuerſt auch auf ſich ſelbſt gehen, oder er muß alles, was er will, wegen ſich ſelbſt wollen. Alles Gute, was in den erſchaffenen Dingen wirklich liegt, oder darein gelegt werden kann, iſt nur beſchränkt, und kann nicht unendlich ſeyn. Folglich läßt ſich von Seiten Gottes keine Nothwendigkeit denken, etwas außer ſich hervorzubringen, und Gott hatte eine vollkommene Freyheit, etwas, oder nichts zu erſchaffen; denn hätte er dieſe Welt nothwendig erſchaffen müſſen, ſo hätte ihn entweder ſeine eigene Weſenheit, oder etwas außer ihm dazu gezwungen. Nicht ſeine eigene Weſenheit; denn nach dieſer geht ſein Willen nothwendig nur auf ein unendliches Gut, das bey keinem Geſchöpfe Platz hat. Nicht etwas außer ihm; denn außer ihm, ehe etwas erſchaffen wird, iſt alles bloß möglich. Was möglich iſt, kann ſeyn, oder nicht ſeyn, kann alſo Gott zu ſeiner Hervorbringung nicht nöthigen, nichts dazu beytragen, nichts daran hindern, eben darum, weil es nur ein endliches mögliches Gut iſt. Alſo iſt Gott vollkommen frey, und es ſteht bey ihm; ob er etwas hervorbringen will, oder nicht.

§. 62.

Gott iſt allmächtig, oder hat das Vermögen, alles hervorzubringen, was er will, und was möglich iſt. Wollte Gott etwas Mögliches hervorbringen, und könnte

te es nicht, ſo müßte dieſes wenigſt noch von einem andern Weſen hervorgebracht werden können ; denn wenn es von keinem hervorgebracht werden könnte, ſo wäre es nicht einmal möglich. Entweder müßte ſich nun dieſes mögliche Ding ſelbſt hervorbringen, das heißt, es müßte zugleich ſchon da ſeyn, um ſich hervorbringen zu können, und nicht da ſeyn, weil es ſich erſt hervorbringen müßte. Oder es müßte von einem andern Weſen hervorgebracht werden. Iſt dieſes Weſen bloß möglich, ſo kann es das Daſeyn, das ihm ſelbſt mangelt, andern nicht geben. Iſt es wirklich, ſo iſt es Gott ſelbſt, und das zuerſt angenommene Weſen wäre ſeiner Unvollkommenheit wegen nicht Gott.

Weil Gott nur alles Mögliche hervorbringen kann, ſo erſtrecket ſich ſeine Allmacht nicht auf Dinge, die einen innern Widerſpruch in ſich enthalten. Er kann keinen Berg ohne Thal erſchaffen.

§. 63.

Gott iſt gegen uns, und ſeine andern vernünftigen Geſchöpfe unendlich gütig. Nach den oben (§. 43.) gegebenen Erklärungen iſt alles das gut, was uns vollkommener machet, und hiemit iſt auch Gott gegen uns gütig, wohlthätig, wenn er uns das giebt, was uns vollkommen machet, und ſeine Güte iſt ein beſtändiger Willen, ſeinen Geſchöpfen ſo viele Vollkommenheiten mitzutheilen, ſo vieler ſie ihrer Natur nach fähig ſind. Ganz ſicher kön-

nen wir alſo Gott dieſe Eigenſchaften zuſchreiben; denn einmal weis Gott, weil er einen unendlichen Verſtand hat, welcher Güter, und Vollkommenheiten der Menſch, den er ſelbſt gemacht, fähig iſt. Hernach kann er kraft ſeiner Allmacht ſie ihm geben, und er will ſie ihm endlich auch geben; weil er den Trieb nach einer vollkommenen Glückſeligkeit ſo tief in das Herz eines jeden Menſchen eingegraben hat.

Achter Abſchnitt.

Vom Urſprunge des Uebels.

§. 64.

Gegen dieſe Güte Gottes erhebet ſich nun eine große Schwierigkeit, in die ſich die weiſeſten Männer des Alterthumes, ehe ſie mit der Offenbarung näher bekannt wurden, niemal zu finden wußten. Und wenn man gleich heut zu Tage dieſe Schwierigkeit auch aus dem Licht der Natur ſo ziemlich heben kann, ſo ſollte man doch niemal vergeſſen, daß es die Offenbarung geweſen iſt, die uns zuerſt hierüber ein Licht aufgeſtecket, und den erſten Fingerzeig gegeben hat, wie wir ſie auch mit der Vernunft allein heben können. Die Vernunft hat das Verdienſt, daß ſie nun die Beweiſe zur Wahrheit gefunden hat. Aber die Wahrheit ſelbſt hat uns die Offenbarung ſicher entdecket.

Und was iſt dann dieß für eine Schwierigkeit? Dieſe: Wenn Gott ſo gütig iſt, woher kömmt es, daß es

ſo viele Uebel in der Welt giebt? Iſt er der Urheber derſelben, ſo iſt er nicht gütig. Dieſes hat nun im Alterthume viele verleitet, ein gutes, und ein böſes Weſen anzunehmen, und das letztere zum Urheber aller Uebel zu machen. Die Manichäer unter den Chriſten waren auch dieſer Meynung, und noch in unſern neuern Zeiten hat es nicht an Männern gefehlt, welche dieſe Schwierigkeit für unauflöslich anſahen, oder doch wenigſt noch zu vergrößern ſuchten. Unter dieſen ſtehen Bayle, und Hume oben an.

Im Gegenſatze des Guten iſt alles das ein Uebel, was uns unvollkommener machet. Und darum haben die Philoſophen und Theologen ein dreyfaches Uebel angenommen, das metaphyſiſche, welches aus der weſentlichen Einſchränkung eines jeden erſchaffenen Weſens entſpringt. Eben darum, ſagen ſie, weil der Menſch ein endliches Weſen iſt, kann er keine unendliche Vollkommenheit haben, er kann nicht allwiſſend ſeyn, nicht alles auch Mögliche überſehen, kann ſich irren, u. ſ. w. Das phyſiſche, welches in den Schmerzen des Leibes, und der Seele, im Tode, in Krankheiten, Traurigkeit, Mißvergnügen, Verluſt der Güter, Kriege, Hunger, Peſt, Feuersbrünſten ꝛc. beſteht, das moraliſche, oder die Sünde, welches eine Abweichung unſrer freyen Handlungen von dem Sittengeſetze iſt.

Mit dieſer Eintheilung bin ich nicht ganz zufrieden. Mir ſcheint es ſehr uneigentlich geredet zu ſeyn, wenn

man die nothwendige Einſchränkung eines Geſchöpfes ein Uebel nennet. Iſt dann das ein Uebel, wenn ich eine Vollkommenheit nicht habe, derer ich nicht fähig bin? Iſt es ein Uebel, wenn ich nicht fliege, nicht wiederkäue, weil mein Körper der Körper eines Menſchen, und keines Vogels, oder keines Ochſens iſt? Ich ſoll Menſch, und kein Gott ſeyn. Ich muß ja alſo wohl beſchränkt ſeyn. So bald ich das habe, was ich gemäß meiner Natur haben kann, bin ich vollkommen, und weis von keinem Uebel. Man hat dieſes metaphyſiſche Uebel darum angenommen, um daraus den Urſprung des phyſiſchen, und moraliſchen Uebels deſto leichter zu erklären. Ich fürchte aber, daß dieß ſchwerlich angeht; denn wenn man gleich ſaget: Weil der Menſch ein eingeſchränktes Weſen wäre, könne er ſich irren, und von ſeinem letzten Endzwecke abweichen, folglich ſtreite es mit der Güte Gottes nicht, die Sünde zuzulaſſen, weil ſie durch die nothwendige Einſchränkung jedes vernünftigen Geſchöpfes möglich gemacht wird, ſo kann doch ein Gegner immer noch fragen: Hat dann Gott keine endliche Geſchöpfe erſchaffen können, die doch nicht ſündigten? Unſtreitig hat er es gekönnt, weil nach der Lehre der Theologen der Menſch nach der Auferſtehung doch im Guten ſo befeſtiget wird, daß er nicht mehr ſündigen kann, ſo eingeſchränkt er auch iſt. Hätte Gott den Menſchen nicht ſchon in dieſem Leben zu dem machen können, was er doch einmal werden wird? Alſo iſt der Urſprung des moraliſchen Uebels aus dem ſogenannten metaphyſiſchen zwar erkläret, aber die Güte

Gottes dabey noch nicht gerettet. Und wenn man mir einwendet, daß auf dieſe Art der Menſch kein Menſch, ſondern ein Engel geweſen ſeyn würde, da doch Gott auch Menſchen erſchaffen wollte, ſo frage ich wieder entgegen: Wenn Gott Menſchen haben wollte, warum machte er ſie denn nicht zugleich zu den vollkommenen Geſchöpfen, die ſie doch einmal werden ſollten? Das metaphyſiſche Uebel erkläret alſo immer den Urſprung des moraliſchen noch nicht genug. Die Güte Gottes iſt dabey noch nicht gerettet. Wir wollen alſo bis auf den letzten Endzweck der Schöpfung zurücke gehen.

§. 65.

Gott, weil er unendlich gütig iſt, wollte ſich auch vernünftigen, und einer Gegenliebe fähigen Kreaturen liebreich mittheilen, und ſie hierdurch zur Gegenliebe verbinden. Dieß iſt meiner Meynung nach der letzte Endzweck der Schöpfung. Er wollte lieben, um geliebt zu werden.

Die Liebe der vernünftigen Geſchöpfe gegen ihn ſollte auch vernünftig, frey, und ohne Zwang ſeyn, damit er ſie nachher belohnen könnte. Demnach mußte ſie aus einer freyen Wahl entſpringen, und der Menſch Gott wegen ſeiner Güte, und Vortrefflichkeit allen andern Dingen vorziehen. Darum erſchuff Gott mehrere Gegenſtände, legte in dieſe verſchiedne Vollkommenheiten, welche die Aufmerkſamkeit, Hochſchätzung, und Liebe des Men-

ſchen auf ſich ziehen konnten, und dem Menſchen ſelbſt pflanzte er gewiſſe Neigungen, und Bedürfniſſe ein, die ihn in eine nähere Verbindung mit den Geſchöpfen ſetzen, oder ſelbige auch nach Beſchaffenheit der Umſtände zu fliehen lernen mußten. Dieß iſt der nähere Zweck von Erſchaffung der Körperwelt. *

Alles, was immer ein Gegenſtand unſrer Liebe werden konnte, durfte nur endliche, und beſchränkte Vollkommenheiten haben; ſonſt hätten wir ohne unſre Schuld unſre Liebe auch einem Geſchöpfe zuwenden können. Damit wir uns alſo in der Wahl der Gegenſtände unſrer Liebe nicht irren konnten, war es nothwendig, die Vollkommenheiten der Geſchöpfe außer uns, und die unſrigen ſelbſt einzuſchränken, jene, damit wir kein Geſchöpf außer uns, und dieſe, damit wir uns ſelbſt nicht Gott gleich ſchätzen, und mehr, als ihn, lieben könnten. Wenn es alſo auch an ſich ſelbſt möglich geweſen wäre, daß Gott einem Geſchöpfe unendliche Vollkommenheiten hätte mittheilen können, ſo hätte Gott dieſes nicht thun dörfen, wenn er von uns geliebet werden, und uns lieben wollte.

* Wenn ich mich ſo über den Endzweck der Schöpfung erkläre, widerſpreche ich jenen nicht, welche zum letzten Endzwecke die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, und zum nähern die Glückſeligkeit des Menſchen angeben, ſondern ich ſchließe vielmehr dieſe beyde Endzwecke ein. Will Gott von uns geliebet werden, ſo muß er ſich uns zu erkennen geben, und ſeine Herrlichkeit offenbaren. Will er uns lieben, ſo muß er unſre Glückſeligkeit wollen.

wollte. Hieraus ſieht man, daß die Beſchränkung der Vollkommenheiten der Geſchöpfe in Anſehung unſrer eine wahre Wohlthat Gottes ſey, und ganz widerſinnig ein metaphyſiſches Uebel genennet werde.

§. 66.

Aus der Analogie kann man mit der größten Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß es außer uns Menſchen noch mehrere Gattungen der vernünftigen Geſchöpfe gebe, derer Vernunft in verſchiednen Abſtuffungen die unſrige übertrift, oder auch unter der unſrigen iſt. In der Körperwelt ſehen wir vom lebloſen Stein bis zum Orang-Outang, der, ſo weit wir jetzt die Welt kennen, den Uebergang vom unvernünftigen Thiere zum vernünftigen macht, ſo viele tauſend und tauſend Geſchöpfe, derer immer eines vom andern durch eine neue Vollkommenheit unterſchieden iſt. Aus dem Mineralreiche, das die verſchiednen Erdarten, Stand, Steine, Salze, Halbmetalle, und Metalle enthält, übergehen wir zu den unvollkommenern, und vollkommenern Arten der Pflanzen, von dieſen zu den Thierpflanzen, Schalenthieren, Muſcheln, Schnecken, und Krebſen, von dieſen zu den Würmern, Inſecten, Fiſchen, Amphibien, Vögeln, und Landthieren, zum Menſchen. Jede Gattung dieſer Körperwelt hat wieder ſehr viele Arten unter ſich, die wir noch nicht genug kennen. Mit den Vergrößerungsgläſern entdecken wir wieder eine ganz neue Körperwelt, in welcher die Käsmilbe das iſt, was der Elephant unter den Thie-

ren iſt. Iſt es nun glaublich, daß Gott unter den Körpern ſo eine unendliche Manigfaltigkeit hervorgebracht habe, und nur eine einzige Gattung vernünftiger Geſchöpfe in der Geiſterwelt? Eine Vernunft um Millionen Grade höher, oder niedriger, als die menſchliche iſt, enthält keinen innern Widerſpruch in ſich, und die Allmacht Gottes iſt auch nicht eingeſchränkt, daß ſie keinen ſolchen Geiſt hervorbringen könnte. Es ſind alſo mehrere Gattungen vernünftiger, und nach gewiſſen Graden verſchiedner Geſchöpfe möglich, und die Stuffenleiter in der Körperwelt machet ihre Exiſtenz auch ſehr wahrſcheinlich. Vielleicht ſind ſchon die Menſchenſeelen ſelbſt, vielleicht auch die Thierſeelen Beweiſe davon.

Ferner wiſſen wir aus der Aſtronomie, daß die Planeten unſers Sonnenſyſtems theils größer theils kleiner als unſre Erde, und auch für lebendige Geſchöpfe, nur nicht für den Menſchen unſrer Gattung, bewohnbar ſind. Jeder Fixſtern iſt eine neue Sonne, und hat wieder neue Planeten um ſich, welche der Heidelbergiſche Aſtronom Chriſtian Mayer ſogar geſehen haben will. Sollten nun dieſe Körper bloß wegen uns Menſchen allein daſeyn, damit wir ſie anſehen könnten? Sollten keine vernünftige Geſchöpfe darauf wohnen, welche auch da die Güte, und Allmacht Gottes bewunderten, da wir nicht einmal die Oberfläche dieſer ungeheuren Weltkörper, viel weniger ihre innere Beſchaffenheit, kennen?

End-

Endlich zeiget uns ein gutes Fernrohr in dem einzigen Sternbilde des Orions, in der Milchſtraſſe allein ſo viele Sterne, als wir mit freyem Auge an dem ganzen Himmel ſehen, und je beſſer das Teleſkop iſt, deſto mehrere Sterne entdecken wir. Sicher erfindt auch kein Newton oder Dollond jemals ein Fernrohr, mit welchem man alle Fixſterne, und ihre Planeten, und Trabanten ſehen könnte, die im ganzen Weltſyſteme ſind. Dieſe für uns unſichtbare Körper ſind ſchwerlich wegen uns Menſchen erſchaffen, und wenn wir auch ſchon in einem andern Leben in ihnen die Größe Gottes erkennen werden, ſo iſt es doch gar nicht glaublich, daß ſie bis dahin zu keinem andern Endzwecke daſeyn ſollen. Vielmehr iſt zu vermuthen, daß ſie auch jetzt die Wohnſitze andrer vernünftiger Geſchöpfe ſind, ſo, wie unſre Erde der Wohnſitz für Menſchen, und Thiere iſt.

Ich habe dieſes alles nur darum angeführt, um zu zeigen, daß etwas, was in Anſehung unſrer unnütz, oder gar ſchädlich zu ſeyn ſcheint, in Anſehung des ganzen Weltalls, und einer andern Claſſe vernünftiger Weſen ſeinen Nutzen haben, und gut ſeyn kann. So lange wir uns ſelbſt, die Erde, auf der wir wohnen, die Geſchöpfe, die um uns ſind, und mit uns leben, ſo lange wir die Einrichtung des ganzen Weltgebäudes nicht ganz kennen, iſt es immer zu voreilig, wenn wir etwas für ein Uebel halten wollen. Es kann höchſtens ein Uebel in Rückſicht eines beſondern Theiles ſeyn; wird aber doch zur

Voll-

Vollkommenheit des Ganzen gehören. Unſer Urtheil iſt zu voreilig, ehe wir das Ganze überſehen.

Nun wollen wir zuerſt von dem phyſiſchen Uebel reden, und die Güte Gottes retten.

§. 67.

I. Die Klage derer, die ſo viel phyſiſches Uebel in der Welt finden wollen, iſt ſehr ungerecht.

Erſtens. Man ſieht oft etwas für ein Uebel an, das an ſich keines iſt, weil man den Zuſammenhang der Dinge nicht aus dem rechten Geſichtspunkt betrachtet. Es geht uns wie denen, welche eine prächtig gemalene Kuppel außer dem gehörigen Standpunkt beurtheilen wollen. Sie ſehen nur unproportionierte Figuren, da entgegen ein anderer, der am rechten Orte ſteht, alles ſchön, und proportioniert findt. Ein jeder Menſch betrachtet ſich gleichſam als den Mittelpunkt, auf den ſich alles, was auf der Erde iſt, beziehen ſoll. Jede Witterung, jeder Sturmwind, jede Begebenheit, die ihm nicht anſtändig ſind, hält er für ein Uebel. Könnte er aber das Ganze überſehen, ſo würde er gleich finden, daß dieſes vermeyntliche Uebel eine wahre Wohlthat iſt, und unmöglich anders der Erde zufließen konnte, ohne daß einer, oder der andere darunter litte. Gott, der nach ſeiner Güte und Weisheit für alle, wie für einen, ſorgen muß, kann den Vortheil des Ganzen nicht dem Nutzen einiger wenigen aufopfern.

Zwey-

Zweytens. Wir finden vieles nur darum übel, weil wir uns unbefugter Weiſe die Freyheit heraus nehmen, ein Syſtem von der Einrichtung dieſer Welt zu entwerfen, nachdem wir kaum den milliontauſendſten Theil derſelben kennen. Wir machen uns aus drey, oder vier unvollkommenen Beobachtungen ein Ideal, wie es in der Welt zugehen muß. Und finden wir es nicht ſo, ſo ſcheint uns alles übel zu ſeyn. Die Fledermäuſe, und Nachteulen würden ohne Zweifel in ihrem Weltſyſteme, wenn ſie eines entwerfen könnten, die Sonne ſehr überflüſſig, und ſogar ſchädlich finden.

Drittens. Wir wiſſen nicht, welches Glied in der Kette der ganzen Schöpfung wir mit unſrer Erde ausmachen. Wenn alſo gleich etwas in Anſehung der ganzen Erde ein Uebel zu ſeyn ſcheint, ſo kann es doch in Anſehung der ganzen Schöpfung noch ſeinen Nutzen haben. Sollte unſre Erde auch einmal der Raub eines größern bey uns vorüberziehenden Kometen werden, ſo könnte doch dieſes zur Erhaltung des Gleichgewichtes in dem ganzen Weltſyſteme nothwendig, und alſo nützlich ſeyn.

Viertens. Schon, um bey unſrer Erde, und uns allein ſtehen zu bleiben, ſchon bey uns veranlaſſen Unglücke die wohlthätigſten Folgen, theils phyſiſche, theils moraliſche. Noth, und Mangel erwecken den Erfindungsgeiſt, ermuntern den Fleiß, befördern die Künſte, ohne welches wir träge, und unthätige Faulthiere ſeyn wür-

würden. Sturmwinde bewegen Waſſer, und Luft, und reinigen dieſe, damit nicht anſteckende Krankheiten entſtehen können, und da ſie wenigen ſchaden, nützen ſie unendlich mehreren. Die ausbrechenden Vulkane ſchwängern die Luft mit ölichten, und Schwefel-Theilchen, welche uns durch die Winde zugeführt, durch den Regen auf die Erde herabgeſtürzt werden, und dieſe ſodann fruchtbar machen ꝛc. Auch der Schmerz, die Krankheiten haben ihren großen Nutzen. Der Schmerz, der z. B. mit einer Verwundung verbunden iſt, nöthiget uns auf die Erhaltung des Lebens bedacht zu ſeyn. Ohne Schmerzen würde man keine Mittel brauchen, die Wunde nicht verbinden laſſen, und ſo bald ſterben. Immer würden einige Tauſende mehr in der Schlacht umkommen, wenn ſie die Entkräftung, und der Schmerz nicht nöthigten, ihrem Heldenmuthe Einhalt zu thun, und das Schlachtfeld zu verlaſſen? Und wie oft iſt eine Krankheit nothwendig zur Verlängerung unſers Lebens, damit die ſchädlichen Feuchtigkeiten aus dem Leibe getrieben, oder verbeſſert werden?

Die moraliſchen Folgen ſind eben ſo beträchtlich. Der Mangel knüpfet das Band der allgemeinen Menſchenliebe enger. Einer brauchet darum den andern, weil er nicht ſelbſt alles hat. Einer wird ermuntert, für den andern zu arbeiten, damit ihm ſelbſt geholfen werde, indem er dem andern hilft. Feuersbrünſte, Ueberſchwemmungen, andre Unglücke machen das Mitleiden rege, und werden

Ver-

Veranlaſſungen der heldenmäſſigſten Tugenden. Ohne Unglücke würden wir ſelbſt gedankenlos, träge, und Böſewichter. Schon die Erwartung eines Unglückes machet uns vorſichtig, klug, mäſſig, u. ſ. w. Endlich können wir alle Unglücke entweder als Prüfungsmittel, oder als Züchtigungen Gottes anſehen; indem er uns entweder Gelegenheit giebt, uns immer im Guten mehr zu beſeſtigen, oder unſer Herz mehr von den vergänglichen Dingen abzuziehen, unſer Vertrauen vorzüglich auf ihn zu ſetzen, den übeln Folgen unſerer Ausſchweifungen in der Zukunft vorzubauen, welches alles mit dem oben angegebenen Endzwecke unſrer Schöpfung, vollkommen übereinskömmt.

Fünftens. In der Welt iſt überhaupt mehr Gutes, als Böſes, und beynahe alle Menſchen, wenn ſie aufrichtig ſeyn wollen, werden dieſes in ihren eigenen Umſtänden wahr finden. Die Leute, welche in ihrer ſceptiſchen Laune lauter Uebel auf der Erde ſehen, können dieſe Behauptung gar nicht vertragen, und lachen laut über uns, als wenn wir der allgemeinen Erfahrung widerſprächen. Sie ſtellen uns die unendlich vielen Gefahren, Verfolgungen, und Nachſtellungen vor, denen der Menſch, und jedes Thier von außen alle Augenblicke ausgeſetzt iſt, ſie erinnern uns an die Gebrechlichkeit ſeines Körpers, unzählige Gattungen der Krankheiten, die ihn martern, an die Seelenqualen, die er ſich ſelbſt machet, und die ihm andre verurſachen. Sie ſagen, daß man einem neuangekom-

gekommenen Fremdlinge auf unſrer Erde zwar überall Schauplätze des Uebels zeigen könne, und fragen hämiſch, wo man dieſen hinführen müßte, wenn man ihm auch die glücklichen Menſchen zeigen wollte, etwan auf ein Schlachtfeld, wo tauſend Todte; verſtümmelte, und verwundete Menſchen beyſammen liegen, oder in ein Krankenſpital, wo andre Tauſende die größte Schmerzen leiden? Allein dieſe Leute handeln äußerſt parteyiſch, und wählen gefliſſentlich einen ſchiefen Geſichtspunkt, damit ſie alles ſchief ſehen mögen. Es iſt freylich nicht ſchwer, den Kurzſichtigen durch den Anblick vieler Uebel auf einmal zu überraſchen, und ihm den übereilten Schluß abzudringen, daß mehr Böſes, als Gutes in der Welt iſt. Auf einem Schlachtfelde, in einem groſſen Krankenhauſe ſieht er tauſend Unglückliche auf einmal verſammelt, und dieſer Anblick machet einen tiefen Eindruck auf ihn. Aber man ſollte ihm auch ſagen, daß in einem Krankenhauſe die Kranken aus einer ganzen Stadt, Provinz, ja oft aus vielen Ländern beyſammen ſind, und daß dieſe, wenn ſie in ihre Häuſer, Provinzen, und Länder vertheilet wären, gegen die Anzahl der Geſunden nicht einmal merklich ſeyn würden. Gegen eine einzige Provinz, die vom Kriege verwüſtet wird, ſind Länder, und ganze Welttheile, die fortblühen, und von dieſen Verwüſtungen nichts empfinden. Auch darinn ſind ſie parteyiſch, daß ſie nur unſre unangenehme Empfindungen in Anſchlag bringen, und die angenehmen nicht berechnen. Wir ſind Jahre lang geſund, und wenn wir einige Tage oder Wochen krank liegen, vergeſſen wir auf

alles

alles Vergangene. Wir ſind der angenehmen Empfindungen ſo gewohnt, daß ſie uns nicht mehr ſo rühren, wie die unangenehmen; und darum iſt das Gefühl der Schmerzen immer heftiger, als die Empfindung des Angenehmen, wenn dieſes nicht außerordentlich, und ungewöhnlich iſt. Ja ſogar länger anhaltende Schmerzen ſelbſt wird man nach und nach gewohnt, daß ſie vieles von ihrer Heftigkeit verlieren. Uebrigens muß man die Schmerzen ſelbſt als ein Mittel zur Erhöhung des Vergnügens betrachten. Sie ſind das, was der Schatten einem Gemälde iſt, und machen die hellen Theile hervorſtechender. Immerwährendes Vergnügen ohne Abwechſelung würde bald, ſo groß es auch wäre, ſeinen Werth bey uns verlieren. Aber wenn wir es bald in einem höhern, bald in einem niedrigern Grade genießen, bald gar entbehren, und Schmerzen dafür fühlen, lernen wir es erſt ſchätzen, und wenn wir es wieder erhalten, deſto mehr empfinden. Es iſt eine allgemeine Erfahrung, ewiges Einerley ermüdet uns, und Niemand ſchätzet die Geſundheit mehr als ein Kranker, oder der ſich eben von einer ſchweren Krankheit erhohlet hat.

Wir haben zwar keinen Maaßſtab, nach welchem wir Vergnügen und Schmerz bey andern Geſchöpfen ausmeſſen könnten. Und darum handelt auch der Gegentheil verwegen, wenn er vorgiebt, die Summe der Uebel in dieſer Welt ſey größer, als die Summe des Guten. Unterdeſſen können wir doch aus den Aeuſſerungen anderer Ge-

ſchöpfe analogiſch ſchließen, es ſey ihnen wohl, wenn dieſe die nemlichen ſind, die wir an uns ſelbſt in vergnügten Stunden wahrnehmen. Und dieſe ſind ſo zahlreich, daß die Summe des Vergnügens jene der Uebel weit übertreffen muß. Der Geſang der Vögel, das Quacken der Fröſche, das Hüpfen der Rinder, und Schafe, das Gleiten der Fiſche, das Tanzen der Mücken, das Herumſchwärmen der Schmetterlinge iſt Beweis einer allgemein durch die Natur verbreiteten Freude, gegen die ein augenblicklicher, nicht vorhergeſehener, und eben darum nicht gefürchteter Tod, den ein Thier dem andern anthut, gar nicht in Anſchlag kommen kann. Es ſind Millionen vergnügter Augenblicke gegen einen traurigen. Selbſt bey dem Menſchen, wenn er auch leidet, möchte ich ſagen, daß er noch immer Vergnügen genug dabey empfinden kann. Der Schmerz iſt niemal gleich heftig anhaltend, jede Nachlaſſung deſſelben, jeder ungeſtörte Genuß einer Speiſe, oder eines Getränkes, jeder Schlaf, und was das meiſte iſt, jeder Blick in die beſſere Zukunft iſt ihm Vergnügen. Gäbe es aber auch einen ganz Elenden, ſo iſt es immer nur einer, und der Glücklicheren ſind Millionen; die, wenn ſie auch manchmal unglücklich ſind, ihr Unglück nicht einſehen, und eben darum glücklich ſind. Man glaubet zwar, in den ſogenannten Wilden, verglichen mit uns, die unglücklichſten Menſchen entdecket zu haben. Der Feuerländer leidet faſt an allen Bedürfniſſen Mangel. Was für unglückliche Menſchen haben die Seefahrer, und erſt neulich noch Cook angetroffen? Aber

man glaube doch ja nicht, daß dieſe Leute unglücklich ſind, weil ſie das nicht haben, was wir haben. Sie ſind mit ihrem Zuſtande zufrieden, und würden ihn ſchwerlich mit dem unſern vertauſchen, würden vielleicht den unſrigen bey ihrer jetzigen Beſchaffenheit nicht einmal ertragen können. Und was iſt dann Glückſeligkeit anders, als Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande? Eben hierinn liegt das ſtärkſte Zeugniß für die Güte, und Fürſehung Gottes, daß er nirgends unglückſelige Menſchen hingeſetzt hat. Er hat das weislich vor ihren Augen verborgen, was ſie in ihrer Lage nur unglücklich machen würde. Sie ſind in Anſehung unſer, oder vielmehr, wir halten ſie nur für unglücklich, aber bey ihrer Nichtkenntniß unſrer Vergnügungen ſind ſie ſo glücklich, als wir. Ohne Zweifel hat Gott auch noch für die Nachkömmlinge dieſer Wilden ein Vergnügen aufbehalten, das auch unſre Vorfahren genoſſen haben, und unſre Nachkömmlinge genießen werden; und dieß beſteht in Erfindung vieler zum Vergnügen, und zur Nothdurft dienlichen Dinge. Und hieraus erkennen wir auch, daß ſelbſt unſre Unwiſſenheit in vielen Dingen eine Wohlthat Gottes iſt, der, um unſern Geiſt vor der Trägheit zu bewahren, und in Thätigkeit zu erhalten, nicht alles auf einmal erfinden läßt. So iſt ein Uebel im Kleinen immer ein Gut im Großen, und eine Wohlthat.

Sechſtens. Entweder hat Gott nur eine einzige Gattung der Geſchöpfe auf die Erde ſetzen müſſen, oder mehrere,

rere, und verſchiedene? Hätte er nur eine einzige Gattung erſchaffen, welch eine unausſtehliche Einförmigkeit, welche Armuth! Und wer kann ihm da Geſetze vorſchreiben? Setzte er verſchiedne Gattungen auf die Erde, ſo mußten ſie ſich von einander nur durch mehrere, und wenigere Eigenſchaften, größere, und kleinere Vollkommenheiten unterſcheiden, und folglich, wenn einem Geſchöpfe eine Eigenſchaft, eine Vollkommenheit fehlet, die ein anderes beſitzt, ſo iſt dieſer Mangel kein wahres Uebel, ſondern der Mangel im Einzelnen wird Reichthum des Ganzen. Dadurch erhalten wir unzählige verſchiedne Gattungen der Pflanzen, und Thiere; und jedes Thier iſt auf ſeine Art glücklich. Soll der Käfer die Vollkommenheiten des Menſchen, der Menſch jene des Engels haben, ſo gäbe es keine Käfer, oder keine Menſchen, und folglich eine Gattung der Geſchöpfe weniger, die ihres Daſeyns froh, und glücklich ſind. Die Schöpfung würde ärmer, und dürftiger ſeyn. Ferner braucht ja der Menſch zu ſeiner Glückſeligkeit, zur Nothdurft, und Vergnügen auch Pferde, Kamele, Vögel, Fiſche, u ſ. w. gleichwie einige Thiere auch uns wieder entgegen brauchen. Sie würden uns aber nicht dienen, wenn ihnen nicht einige Vollkommenheiten mangelten, die wir haben, und wenn ſie nicht einige, z. B. die Stärke, die Geſchwindigkeit hätten, die uns fehlen. Mangel, und Eingeſchränktheit ſind alſo wieder keine Uebel, und folglich auch das nicht, was daraus entſteht, ſondern Wohlthaten für uns. Und in der That, man nehme an, daß wir an uns alle Vollkommenheiten,

und

und Eigenſchaften der Thiere hätten, ſo würden wir tauſend Vergnügungen entbehren müſſen, die wir jezt genießen. Wozu brauchen wir die Stärke des Elephanten, die Geſchwindigkeit des Rennthieres, den Muth, und die Stärke eines Pferdes, die undurchdringliche Haut des Rhinoceros? Die Vernunft allein vertritt bey uns die Stelle aller dieſer Eigenſchaften, und weis ſie auf eine andre Art zu erſezen. Wäre dieſes nicht, ſo müßte unſer Körper viel feſter gebauet ſeyn; und wir würden alſo ſehr vieler feinern, und angenehmen Empfindungen nicht mehr fähig ſeyn. Freylich fließt aus der feinern Beſchaffenheit unſers Körpers auch, daß wir den Schmerz ehender empfinden. Aber da der Schmerz nicht der herrſchende, und überwiegende Zuſtand des Menſchen iſt, ſo bleibt es doch immer beſſer, ſehr vieles Vergnügen, und einigen Schmerz, als jenes gar nicht empfinden können. Kurz, wenn wir nicht ſagen wollen, Gott hätte den Menſchen auch zum Gott machen ſollen, welches unmöglich iſt, ſo muß der Menſch Mangel an vielen Vollkommenheiten haben, und folglich auch des phyſiſchen Uebels fähig ſeyn; oder er muß gar nicht ſeyn.

§. 68.

II. Das moraliſche Uebel, oder die Sünde ſtreitet auch nicht mit der Güte Gottes.

Der alte Einwurf des Epikurs ſcheint immer noch ſeine Stärke zu behalten; und Hume hält ihn gar für unauflös-

auflöslich. Warum hat Gott uns keinen durchdringendern Verſtand, das moraliſche Uebel zu erkennen, warum keinen feſtern Willen gegeben, daſſelbige zu vermeiden? Hat er es nicht gewollt? So iſt er eben darum nicht unendlich gütig. Hat er es nicht gekönnt? So iſt er nicht allmächtig. Hat er es nicht gewußt, daß wir ſündigen werden? So iſt er nicht allwiſſend. Hat er ſich die Mühe nicht genommen, darauf zu achten? So iſt er nicht allweiſe.

Allerdings ſcheint es ſchwer zu ſeyn, dieſem Einwurfe hinlänglich zu begegnen. Die Offenbarung giebt uns hier Licht, wie wir die Quelle aller Sünden, die jezt auf der Welt begangen werden, finden können, nachdem einmal die erſte Sünde da iſt. Aber wie konnte Gott die erſte Sünde zulaſſen? Aber auch über dieſen Punkt führt uns die Offenbarung zur Erforſchung der Wahrheit an. Sie machet uns mit der Regierung Gottes näher bekannt; und ſodann iſt es nicht ſchwer, durch die Vernunft ſelbſt die Aufſchlüßung dieſes Räthſels zu finden.

Dieſe Vernunft lehret uns einmal, daß durch die Annehmung eines guten, und eines böſen Grundweſens die Schwierigkeit gar nicht gehoben wird; denn das böſe Grundweſen hat entweder eine gleiche Macht mit dem guten, oder nicht. Iſt die Macht bey beyden gleich, ſo wird es weder Gutes, noch Böſes in der Welt geben, weil ſie einander vollkommen das Gleichgewicht halten können, und eines das andre hindern wird, ſein Vorhaben aus-

auszuführen. Iſt die Macht ungleich, ſo wird das ſtärkere über das ſchwächere die Oberhand behalten, und es wird nur Gutes, oder nur Böſes in der Welt geben. Wieder müßten beyde Grundweſen allmächtig ſeyn; denn ein allmächtiges Weſen giebt es gewiß in der Welt. Wäre nun nur das gute allein allmächtig, ſo würde es, weil es ſeiner Natur nach nichts, als Gutes, wollen, und wirken kann, alles Böſe verhindern, und es würde kein Uebel geben. Wäre das böſe allein allmächtig, ſo würde nichts Gutes aus der nemlichen Urſache in der Welt ſeyn. Giebt es nun zwey Grundweſen, ſo müſſen beyde allmächtig ſeyn, weil es Gutes, und Böſes giebt. Daraus folgte nun ein offenbarer Widerſpruch. Es müßte zugleich Gutes auf der Welt geben, und nicht geben. Geben, weil es das allmächtige gute Weſen hervorbringen müßte. Nicht geben, weil es das allmächtige böſe Weſen hindern müßte, und könnte.

§. 69.

Die moraliſchen Uebel alſo können nicht von einem böſen Grundweſen herkommen. Man muß ſie alſo mit der Gütigkeit des guten Weſens vereinigen können. Ich ſage alſo auf den obigen Einwurf: Wenn Gott dieſe Uebel nicht verhindern wollte, ſo folgt daraus gar nicht, daß er nicht gut ſey. Wenn er ſie nicht verhindern konnte, ſo war dieſe Unvermögenheit nur eine hypothetiſche, und bedingte, weil er den einmal willkürlich feſtgeſetzten Plan nicht mehr abändern konnte; ſonſt wäre er nicht un-

veränderlich. Gott wußte es, daß der Menſch ſündigen würde. Aber ſeine Weisheit hat es nicht erlaubet dieſes zu verhindern.

Gott hat den Entſchluß gefaßt, eine Welt zu erſchaffen, worinn jedem Geſchöpfe, und ſonderlich dem Menſchen ſo viel Gutes zufließen ſollte, als jedes nach ſeiner Beſchaffenheit, und jedesmaligen Lage zu genießen fähig wäre. Seine Abſicht war alſo, das möglichſte Beſte aller Geſchöpfe zu befördern. Wie dieſes mit dem letzten Endzwecke der Schöpfung, den wir oben §. 65. angegeben haben, übereinſtimme, iſt ſchon gezeigt worden. Wie alſo, wenn ohne Zulaſſung des moraliſchen Uebels nicht ſo viel Gutes für die Geſchöpfe, und vorzüglich für den Menſchen erfolget wäre, als nun erfolget, könnten wir alsdann wohl die Güte Gottes tadeln? Was haben wir aber für einen zureichenden Grund zu behaupten, daß ohne Zulaſſung des moraliſchen Uebels mehr Gutes in der Welt geweſen ſeyn würde? Wir, die wir den Zuſammenhang der Dinge nicht einmal in dieſer Welt, in der wir leben, überſehen können, und aus einem Sandkörnchen, auf dem wir herumkriechen, aufs Ganze ſchlieſſen, wie wollen wir andre mögliche Welten ſicher beurtheilen, und ſagen, daß ſie ohne ein moraliſches Uebel beſſer geweſen wären? Können wir aber dieſes nicht, wie wir es nicht können, ſo iſt unſer Tadel voreilig, unbeſonnen, und verwegen, und wir ſollten wenigſt, nur in ſo weit wir Gottes Güte, Weisheit, Macht, und andre

Ei-

Eigenſchaften kennen, die Vermuthung haben, daß ſich dieſe Uebel gar wohl damit vertragen könnten; wenn wir auch nicht alle Schwierigkeiten ſogleich zu heben wüßten, und daß es die Weisheit Gottes gar wohl erfordert haben könnte, geiſtige Weſen, wie wir ſind, auch bey aller Möglichkeit, daß wir ſündigen können, zu erſchaffen.

Unterdeſſen, ſo kurzſichtig wir ſind, ſehen wir ſchon aus den moraliſchen Uebeln unendlich viel Gutes entſtehen. Und daraus können wir ſchon den zuverläſſigen Schluß machen, daß ſie zur Regierung der Welt nothwendig ſeyn müſſen, und in jeder andern Einrichtung nicht ſo viel Gutes entſtehen würde. Sie ſind nothwendig, nicht für ſich, ſondern wegen den guten Folgen, die ſie veranlaſſen. Die Bosheit der Söhne Jakobs ſtürzte zwar den unſchuldigen Joſeph in ein großes Elend. Aber Gott bediente ſich ihrer freywilligen Bosheit zu den wohlthätigſten Abſichten. Dem Joſeph bahnte er dadurch den Weg zu der größten Ehrenſtufe, rettete ganz Aegypten, die angränzenden Länder, und ſelbſt auch dieſe Böſewichter vom Untergange. Die Abgötterey und andre Laſter im Reiche Iſrael, und Juda zogen die Strafe der Jüden, und ihre Zerſtreuung in die Welt nach ſich. Und dadurch iſt zur leichtern Verbreitung des Evangeliums, dieſer für alle Menſchen ſo wohlthätigen Religion, der Weg gebahnet worden. Jeder Chriſt weis, was für unbeſchreiblicher Nutzen durch den tödtlichen Haß der Jüden gegen Chriſtum veranlaſſet worden. Wie viele herrliche Tugenden, der Geduld, der

Standhaftigkeit, der Mäſſigung, Liebe der Feinde, Mildthätigkeit ꝛc. würden wir niemals geſehen haben, wenn es in der Welt keine ungerechte Verfolgungen, keinen Haß, keine Feindſchaft, oder Ungerechtigkeiten gegeben hätte? Und wenn auch nur jeder über ſich ſelbſt nachdenken will, ſo wird er es geſtehen müſſen, daß ihn ſeine eigenen Fehltritte behutſamer, verträglicher, eifriger zum Guten ꝛc. gemacht haben, und daß vielleicht eine Sünde, die er begangen, die erſte Veranlaſſung ſeines nachher erfolgenden Glückes, und ſeiner moraliſchen Beſſerung geweſen iſt.

Allein wir wollen die Sache noch von einer andern Seite betrachten, daraus die Nothwendigkeit der moraliſchen Uebel noch deutlicher einleuchten wird. Das moraliſche Uebel, nicht das phyſiſche, das aus jenem entſteht, iſt nichts poſitives, ſondern nur ein Mangel, eine Unvollkommenheit, die von der menſchlichen Natur überhaupt nicht anders, als durch ein Wunder getrennet werden kann. Entweder hätte alſo Gott keine Menſchen erſchaffen ſollen, oder er hat dieſe Uebel zulaſſen können, und müſſen, vorausgeſetzt, daß er davon zum Beſten des Ganzen, und einzelner Geſchöpfe wieder den beſten Gebrauch davon zu machen wußte. * Der Urſprung des moraliſchen Uebels läßt ſich ſo erklären: Das Böſe iſt keine weſentliche

* Da ich hier mit Leuten rede, die keine Erbſünde zulaſſen, kann ich auf dieſe keine Rückſicht nehmen. Und wenn ich das auch wollte, ſo bliebe noch immer die Frage: Wo kömmt die Erbſünde, die Sünde der Engel her? Das Verderben durch die Erbſünde gehört hieher nicht.

che Eigenſchaft des Menſchen, ſondern ein bloſſer Mangel, denn erſtens entſteht es daraus, weil den Menſchen in der frühen Jugend die noch unerfahrne Vernunft nicht genug warnen, und leiten kann, und er ſich alſo durch Neugierde, Thätigkeit der Seele, und Unvorſichtigkeit von jedem ſcheinbaren ſinnlichen Vergnügen hinreißen läßt, ohne erſt zu unterſuchen, ob es ihm nützlich, oder ſchädlich, ob es mit ſeinem Endzwecke recht übereinſtimmend iſt. Zweytens bleibt unſere auch durch die Erfahrung geleitete Vernunft noch immer eine eingeſchränkte Vernunft. Wir überſehen gar oft die Folgen einer böſen Handlung nicht, oder ſehen nicht den entfernten Widerſpruch, den ſie mit dem Endzwecke der Schöpfung hat. Und weil wir ſie für angenehm, nützlich, und erlaubt halten, wird dieſes Beweggrund, ſie zu begehen. Hätten wir eine höhere Vernunft, ſo wären wir in der Stuffenleiter der Geſchöpfe gerade die nicht, die wir ſeyn ſollten. Drittens bringt kein Geiſt Begriffe mit ſich in die Welt. Er muß ſie erſt ſammeln, muß aus der Erfahrung erſt Regeln abziehen, wie er ſich dabey vor Irrthum hüten kann. Bis er es aber dahin bringt, kann die geringſte Unvorſichtigkeit im Beobachten irrige Urtheile, Schlüſſe, und Folgerungen, und eben dadurch böſe Begierden, und Verabſcheuungen hervorbringen. Es war aber nothwendig, daß Gott den Menſchen nur mit der Fähigkeit zu erkennen, nicht mit dem Erkenntniß ſelbſt begabte, ſonſt hätte die Erfahrung doch immer alle Erkenntniſſe erſt realiſieren müſſen, und ohne die Thätigkeit des Geiſtes, immer in unſern

ſern Kenntniſſen weiter zu kommen, und die daraus entſtehende Voreiligkeit im Urtheilen, wären wir viel zu träge geweſen, und würden gar langſame Schritte in unſern Erkenntniſſen gemacht haben. Das heftige Verlangen aber nach dem Genuſſe deſſen, was uns gut dünkt, hat wieder ſeinen nothwendigen Grund in dem Triebe nach Glückſeligkeit, und der Empfindung des Unterſchiedes zwiſchen Schmerz, und Freude. Ohne Leidenſchaften würden wir niemal ernſtlich nach unſrer Glückſeligkeit trachten. Ob ſie uns gleich manchmal nach Scheingütern hinreißen, ſo treiben ſie uns doch auch an, wahre Güter zu ſuchen, und wenn wir dieſes nicht ſo ſehr, wie jenes bemerken, ſo kömmt es daher, weil jedes Laſter, als eine Abweichung von der Natur, auffallend iſt, hingegen die Tugend nur Aufſehen machet, wenn ſie außerordentlich iſt. Wenn wir nun dieſes alles zuſammen faſſen, ſo läßt ſich zur Rettung der Güte Gottes bey der Zulaſſung moraliſcher Uebel ſagen: Gott mußte den Menſchen mit dem Triebe nach Glückſeligkeit, und einem thätigen Geiſte erſchaffen. Dieſer Geiſt mußte erſt in der Welt ſeine Kenntniſſe ſammeln, die aber immer eingeſchränkt bleiben. Es mußte alſo immer möglich ſeyn, daß er aus Uebereilung, Unvorſichtigkeit, Verblendung, Leidenſchaft, oder Stärke der Sinnlichkeit irrete. Wir haben alſo, die Erbſünde hier abgerechnet, keinen Inſtinct zur Sünde, keine eigene Triebe dazu, ſind durch keine Geſetze des Denkens, und Willens dazu gezwungen. Alſo iſt Gott nicht Schuld an unſrer Sünde.

§. 70.

§. 70.

Bey alle dem iſt immer noch mehr moraliſches Gutes, als Böſes in der Welt, wo nicht bey jedem einzelnen Menſchen, doch im Ganzen. Im Ganzen einmal gewiß. Eine Geſellſchaft von lauter Böſewichtern würde ſich längſt aufgerieben, und nicht bis auf unſre Zeiten fortgedauert haben. Die Anzahl des Guten muß alſo wohl überwiegend geweſen ſeyn, es muß bey allen Sünden doch Menſchenliebe, eheliche Liebe, und Treue, Gerechtigkeit, Mäſſigkeit, Aufrichtigkeit im Handel und Wandel, Vaterlandsliebe, und eine Menge andrer Tugenden gegeben haben. Aber auch bey einzelnen Menſchen iſt einer ſelten ganz Böſewicht. Er hat ein, und das andre Laſter an ſich, und weil es auffallend iſt, und vielleicht uns ſelbſt ſchädlich, oder weil wir keinen Hang zu dieſem Laſter verſpüren, wird es bemerkt; aber zwanzig gute Handlungen dieſes Menſchen überſehen wir. Der Geizige iſt vielleicht doch ein guter Ehemann, Vater, Erzieher, Bürger. Niemand iſt ganz Satan. Sonſt würde er niemals einen Freund haben. Und doch hat ihn jeder, und das wegen einer guten Eigenſchaft, die man an ihm wahrnimmt. Ich ſehe auch nicht, wie das Geſetz der Liebe noch Platz haben könnte, wenn einer ganz böſe wäre; denn einmal den Satan können wir nicht lieben. Sollte alſo Gott nicht auch Böſes zulaſſen können, da die Summe des moraliſch Guten doch immer größer bleibt? *

§. 71.

* Jeder ſieht leicht, daß ich hier nicht von Handlungen rede,

§. 71.

Nachdem wir nun die Güte Gottes bey Zulaſſung des phyſiſchen, und moraliſchen Uebels hinlänglich vertheidiget haben, wollen wir auch noch einige Einwürfe der Gegner beantworten.

I. Gott, ſaget man, hätte uns höhere Geiſteskräfte geben ſollen, die uns vor dem Falle würden bewahret haben. Allein was hat man für ein Recht, dieſes zu verlangen? Geſchöpfe, wie wir ſind, waren möglich, ſo gut, als vortrefflichere, und geringere. Wenn nun durch die Erſchaffung ſolcher in einer fortſchreitenden Abſtuffung ſtehender Geſchöpfe mehr Gutes, als Böſes entſtehen konnte, wer kann die Weisheit Gottes tadeln, daß ſie verſchiedne ſolche Geſchöpfe hervorgebracht hat? Oder haben wir ein Recht, daß eben wir die vollkommenſten ſeyn ſollen? Kann dieſe Klage nicht auch die Maus erheben, weil ſie Gott zu keinem Elephanten gemacht hat? Sind wir bey aller unſrer Vollkommenheit nicht doch eines hohen Grades von Glückſeligkeit fähig, und können auch andre beglücken? Iſt unſer Seyn nicht doch beſſer, als Nichtſeyn?

II. Wenn Gott vorgeſehen, daß wir mit der Freyheit ſündigen werden, und uns wahrhaft geliebet hätte,

hät-

de, die im Stande der Gnade geſchehen, und die Gott nach ſeinem Verſprechen mit dem ewigen Leben belohnet. Ich betrachte ſie nur obiective, wie die Schulen ſagen.

hätte er uns das gefährliche Geſchenk der Freyheit nicht geben ſollen; denn ohne daſſelbige würden alle, mit demſelben werden jezt nur einige glücklich.

Entweder müßte der Menſch gar keine Freyheit haben, oder Gott müßte ſie ihm nur alsdann nehmen, wann er ſündigen wollte. Im leztern Falle würde der Menſch viel unvollkommener ſeyn, als er jezt iſt. Er würde ſich ſelbſt niemals erkennen lernen, noch auch den Unterſchied des Guten, und des Böſen, keine Demuth, keine Reue, kein Eifer den Fehler gut zu machen würde möglich ſeyn. So aber kann der freywillige Mißbrauch der Freyheit, der ohnehin niemal nothwendig, oder alsdann auch unſträflich iſt, zu den erhabenſten Tugenden, zu den kräftigſten Beyſpielen für andere Gelegenheit geben. So iſt der Mißbrauch der Freyheit jezt in unſerm Erziehungsſtande nothwendig, iſt Züchtigung, und Warnung zu unſrer Wohlfahrt. Sollten wir aber gar keine Freyheit haben, ſo wären wir ungleich unglücklicher, als wir es uns jezt zu ſeyn dünken, wären Thiere, und keine Menſchen, könnten Gott nicht lieben, wären nur einer vergänglichen, aber keiner ewigen Glückſeligkeit, keiner Tugend fähig. Es iſt alſo falſch, daß wir ohne die Freyheit alle glücklich ſeyn würden. Eine bloß ſinnliche, thieriſche Glückſeligkeit könnten wir wohl genießen; aber keine Glückſeligkeit des Herzens, welche aus dem guten Gebrauche der Freyheit entſpringt, und alle andre Glückſeligkeit ſo weit übertrifft. S. §. 43. Sollte

te Gott darum, weil einige ihre Freyheit mißbrauchen, allen andern die Glückſeligkeit vorenthalten, die ſie ſich durch den guten Gebrauch ihres freyen Willens erwerben können? Oder ſollte er den Menſchen gar ohne den Gebrauch des freyen Willens dieſe höhere Glückſeligkeit angedeihen laſſen? Allein ſie entſpringt ja eben aus dem guten Gebrauche, und das machet auch gewiß einen guten Theil von der Glückſeligkeit der ſeligen Geiſter aus, daß ſie ihre Freyheit wohl angewendet. Und wer kann dem Herrn Geſetze vorſchreiben, daß er uns dieſe höhere Glückſeligkeit geben muß? Will er ſie aber frey uns zuflieſſen laſſen, ſo ſteht es auch bey ihm, die Bedingniß beyzuſetzen: Du ſollſt glücklich werden, wenn du deine Freyheit gut anwendeſt.

III. Auch bey der Freyheit hätte uns Gott noch auf mancherley Weiſe vor der Sünde ſichern können, wenn er gewollt hätte. Z. B. Wenn er uns heilige Engel zugegeben, die uns erziehen, und vor jedem Fehltritte warnen mußten, und uns ſo viel Furcht, und Behutſamkeit beygelegt hätte, daß wir ohne ihren Rath, und gegen ihre Ermahnung niemal etwas unternommen hätten, oder wenn er uns vom Anfange, bis ſich die Vernunft genug entwickelt haben würde, durch Inſtincte hätte leiten laſſen, die hernach mit dem Wachsthume der Vernunft abnähmen.

Da:

Dadurch geſteht man ſchon ein, daß bey Menſchen, wie wir ſind, wenn Gott einige erſchaffen wollte, in dem erſten Auftritte ihres Daſeyns Fehler unvermeidlich ſind, wenn Gott ſie nicht auf eine außerordentliche Art verhindert, und daß man ſie alſo Gott nicht zur Laſt legen kann, außer man könnte beweiſen, 1ſtens, ſolche Weſen, wie wir ſind, gehörten nicht mit zum Plane der beſten Welt, 2tens, daß in ihnen mehr Böſes, als Gutes, 3tens, daß jenes etwas poſitives, und kein ihre noch nicht entwickelten Vollkommenheiten begleitender Mangel ſey, 4tens, daß ſie zu ihrem eigenen Nachtheil, und zum Verderben des Geiſterreiches da ſeyn. Und nichts von allem läßt ſich erweiſen. Allein auch keiner von den in dem Einwurfe gemachten Vorſchlägen iſt brauchbar. Ein Engel, der uns begleiten, erziehen, warnen müßte, wäre im Guten ſchon befeſtiget, oder nicht. Wäre er es nicht, ſo blieb er wegen ſeinen eingeſchränkten Einſichten ſelbſt noch der Gefahr zu fehlen, und uns irre zu führen ausgeſetzet. Wäre er aber ſchon im Guten befeſtiget, ſo würde bey einem unſichtbaren Zuſammenhange mit uns nicht allem Uebel abgeholfen ſeyn, wie wir wirklich erfahren, da wir ſolche Schutzgeiſter haben. Ein ſichtbarer und noch engerer Zuſammenhang mit uns, und ihre Verſetzung auf die Erde unter einer ſichtbaren Geſtalt hätte vielleicht ihre Glückſeligkeit vermindern können, die ihnen als bewährten Geiſtern Gott auch nicht entziehen könnte. Und wenn dieſes auch nicht wäre, ſo wiſſen wir immer noch nicht gewiß, ob es auf dieſe

Art keine moraliſche Uebel mehr gegeben haben würde, vorausgeſetzt, daß bey dieſer Einrichtung uns unſre Freyheit noch übrig geblieben wäre. Hätten wir nun auch bey allen dieſen Vorbeugungen der Sünde ſie doch begangen, ſo wäre unſere Verſchuldung nur noch deſto größer geworden. Und endlich mußte dann Gott dieſe Einrichtung gerade bey uns treffen? Kann es nicht andere in der Stuffenleiter der Weſen geben, bey denen ſie ſich findet? Und wenn es ſo iſt, was haben wir zu klagen, daß wir nicht dieſe Weſen ſind? Vielleicht giebt es Geſchöpfe, die im Anfange ihres Auftrittes in der Welt wirklich durch Inſtincte geleitet werden, damit ſie nicht fehlen. Darf es darum keine Menſchen geben, denen dieſer Inſtinct fehlet? Darf es keine Mücken geben, weil es Elephanten giebt?

IIII. Wenigſt ſollte Gott die Menſchen durch eine Offenbarung führen, die ihnen bey ihrer Unwiſſenheit, Unerfahrenheit und Unvollkommenheit in dem Anfange ihres Daſeyns zu Hülfe käme, und ſie vor der Sünde behütete.

Aber hier verlanget man etwas unmögliches. Die Offenbarung müßte ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie den rohen unerfahrnen Menſchen, wie wir ihn im Anfange ſeines Daſeyns denken, von aller Sünde ſicher ſtellte. Allein ehe der Menſch einige Erfahrung, und Begriffe hat, ehe er den Unterſchied des Guten, und Böſen weis, wie könnte

te er dieſe Offenbarung verſtehen? Die Offenbarung kann erſt hernach eintretten, wann der Verſtand des Menſchen ſich in etwas entwickelt hat. Bis aber dieſes geſchieht, ſind Fehltritte möglich. Mit Adams eingegoſſener Philoſophie kömmt man nicht durch. Sicher hat auch er aus dem Anblicke der Dinge ſich erſt Begriffe geſammelt, und der beſtändige Umgang mit Gott hat ſeine Kenntniſſe erweitert. Doch hievon bey der Geſchichte des Falles.

V. Wenn Fehlen bey dem erſten Zuſtande des Menſchen unvermeidlich iſt, wie kann ihm Gott dieſe Fehler zurechnen?

Wenn der Fehler ganz unvermeidlich iſt, wird er auch nicht zugerechnet. Nur in dem Maaße, als er von dem freyen Willen abhängt, und ſein Widerſpruch mit dem Endzwecke der Schöpfung eingeſehen wird, iſt er ſtrafbar. Ganz gewiß wird Gott den Todſchlag, die Hurerey an einem Canibalen nicht ſo ſtreng beſtrafen, als an einem Chriſten, der die Schändlichkeit dieſer Verbrechen viel beſſer, als jener einſieht.

VI. Hume hat allem ſeinem Witze aufgebothen, die Güte Gottes durch die Uebel in der Welt zu beſtreiten, oder wenigſt ſeinen Lieblingsgrundſatz durchzuführen, daß die moraliſchen Eigenſchaften Gottes mit den unſrigen ganz keine Aehnlichkeit haben. Es lohnet ſich alſo der Mühe wohl, ſeine Einwürfe beſonders zu beantworten. Ungeachtet ich einige derſelben ſchon oben widerlegt zu ha-

ben glaube, ſo will ich ſie doch hier alle anführen, weil dieſer Schriftſteller bey manchen in ſo großem Anſehen ſteht. Er ſaget alſo, nachdem er ein fürchterliches Gemälde des phyſiſchen Uebels entworfen hat: die Gottheit (oder nach ihm die Natur) habe zwar bey den Thieren ganz ſonderbare Anſtalten, und einen großen Aufwand von Kunſt gemacht. Aber ſie hätte dadurch gar nichts, als die Erhaltung, und Fortpflanzung ihrer Gattung zu erzielen geſucht, durchaus aber nicht ihre Glückſeligkeit. Nichts ſey in uns, was bloß zum Vergnügen diene, da wir doch dem Leibe und der Seele nach faſt unendlicher Arten des Schmerzens, und Mißvergnügens fähig ſind.*

Alſo hat die Gottheit die Abſicht, die Erhaltung, und Fortpflanzung jeder Gattung der Thiere, und des Menſchen zu befördern? Dieß iſt ja eben, was wir wollen. Anordnung zum Leben, zur Erhaltung iſt ja Anordnung zur Glückſeligkeit. Will Gott jenes, ſo will er, daß wir Leben, und Glückſeligkeit genießen ſollen. Und dieß iſt ja eben die Güte Gottes. Daß nichts in uns ſey, was blos zum Vergnügen diente, wird zugegeben. Aber eben ſo iſt nichts in uns, was uns blos Schmerz verurſachte. Alles haben wir zu unſrer Erhaltung, Fortpflanzung, und Beförderung unſrer Glückſeligkeit. Jedes Glied iſt, wie des Schmerzens, ſo auch vieler angenehmen Empfindungen fähig, und dieſe haben wir meiſtentheils ſchon hundertfältig genoſſen, ehe wir einen Schmerz daran

* Geſpräche über natürliche Religion. Zehnte Abth.

daran fühlen. Gott hat dieſe angenehmen Gefühle mit dem Genuſſe von Speis, und Trank, mit dem Gebrauche unſrer Sinne weislich verbunden, um uns zu reizen, daß wir deſto lieber an die Erhaltung unſres Lebens, und Fortpflanzung des Geſchlechtes giengen.

Ja, aber der Schmerz, fährt Hume fort, iſt doch unendlich heftiger, und daurender. Eine Stunde Schmerz iſt oft im Stande, einen Tag, eine Woche, einen Monat unſrer gemeinen geſchmackloſen Vergnügungen zu überwägen. Das Vergnügen ſteigt äußerſt ſelten zu einem gar hohen Grade, und dann erwecket es Ermüdung und Mißbehagen. Aber der Schmerz wie oft ſteigt er bis zu Qual, und Todeskampf!

Ich gebe nicht zu, daß der Schmerz das Vergnügen überwiegt; immer iſt mehr Vergnügen, als Schmerz, und jenes gleich ſtark. Es iſt blos eine Verſuchung unſrer ſelbſt, wenn wir uns den Schmerz ſo übergroß einbilden. Der Schmerz iſt mehr in der Einbildungskraft, als in dem Gefühl des Leidenden. Aber dieſe Täuſchung iſt ſelbſt zur Beförderung der Glückſeligkeit nothwendig. Bey der Meynung, daß wir ſchon vollkommen glückſelig wären, würden wir nimmermehr nach derſelben ſtreben. Um uns alſo im Eifer und Feuer zu erhalten, müßten wir jede unſrer Glückſeligkeiten für gering, und nichtsbedeutend, den Schmerz aber für deſto größer halten. Hielten wir die Leiden andrer nur unbedeutend, und

klein, ſo würden wir uns niemal Mühe geben, ihnen zu helfen, unſer Mitleid würde nie rege werden, wir würden ihr Glück nicht befördern. Der Schmerz iſt alſo nicht heftiger, als unſer Vergnügen, es ſcheint uns nur, und muß uns ſo ſcheinen, wenn doch wir, und andere glücklich werden ſollten. Unſer Gefühl, wenn wir ein wenig Achtung geben wollen, widerleget dieſe Täuſchung, und das daraus entſtehende falſche Urtheil hinlänglich. Aeußerſt ſelten mag der Schmerz in der Welt gefunden werden, neben dem gar keine Art von Glückſeligkeit mehr beſtünde. Man fühlt doch das Leben, das Daſeyn noch, und Leben auch in dem ſchmerzhafteſten Zuſtande iſt noch Gefühl, und Aeußerung von Kraft iſt Mittel, ſich durch Geduld glücklich zu machen, iſt beſſer, als Nichtſeyn.

VII. Wir würden, ſaget Hume, jenen Baumeiſter nicht entſchuldigen, welcher, wenn wir verlangten, daß ein Fenſter, eine Thür, die wir wider die Symmetrie zu ſeyn finden, geändert würde, nur ſagte, daß noch größere Uebel daraus entſtünden. Man würde ihm ſagen, daß er im Anfange einen regelmäßigeren Entwurf des Ganzen hätte wählen ſollen, wodurch auch jenes Fenſter, oder jene Thür weggefallen wären. Wenn alſo gleich bey der jeƶigen Einrichtung der Welt phyſiſche, und moraliſche Uebel nothwendig waren, wer nöthigte einen guten, weiſen, allmächtigen Gott, gerade dieſen Entwurf zu wählen?

Nichts

Nichts nöthigte ihn. Aber nachdem er ſich einmal freywillig entſchloſſen hatte, eine Welt hervorzubringen, und darein vielleicht Millionen verſchiedener vernünftiger Geſchöpfe zu ſetzen, welche er lieben, und von welchen er wieder geliebt werden konnte, mußte dieſe Welt ſo eingerichtet werden, daß das möglichſte allgemeine Beſte für alle vernünftige Geſchöpfe, und ſogar auch für lebende unvernünftige daraus erfolgte. Und bey dieſem Endzwecke, wie ſchon oben gezeigt worden, war auch dieſe jetzige Einrichtung mit allen moraliſchen, und phyſiſchen Uebeln nothwendig. Wenigſt weis Hume keinen beſſern Plan anzugeben, in dem alle Uebel beyſeitiget würden, wie ſich in der Aufloſung ſeiner übrigen Einwürfe gleich zeigen wird. Und da wir nun einmal einen Gott haben, den wir uns nicht anders, als wie das beſte Weſen denken können, da wir ungleich mehr Gutes als Böſes, und ſelbſt aus dieſem wieder Gutes entſtehen ſehen, bleibt immer die Vermuthung, daß dieſe Welt unter allen möglichen die beſte ſey, wenn wir das auch nicht geometriſch beweiſen können.

VIII. Die Einrichtung der Welt wäre gleich beſſer, als die jetzige, wenn die Thiere immer in dem Stande des Genuſſes blieben, oder anſtatt des Schmerzens nur durch einen mindern Grad des Vergnügens zur Befriedigung ihrer Naturbedürfniſſe, und zur Abwendung bevorſtehender Uebel aufgefordert würden.

Was das erſtere betrifft, ſo verlangt Hume etwas widerſprechendes. Der menſchliche Körper müßte doch immer aus Materie beſtehen. Wir mögen uns dieſe ſo fein, und vollkommen denken, als wir wollen, ſo bleibt ſie doch immer Materie, behält die Eigenſchaften der Materie, und die Allmacht Gottes ſelbſt kann ihr ihre Weſenheit nicht nehmen, ſo lange ſie Materie iſt. Möglichkeit der Veränderung der Lage, Größe, Figur iſt ihr weſentlich. Und aus dieſem fließt nothwendig ihre Veränderung in der Miſchung, und daraus alle Schmerzen, Krankheiten ꝛc. in den thieriſchen Körpern, und alle phyſiſche Uebel in der Welt. Die Materie müßte alſo nicht Materie ſeyn, wenn der thieriſche Körper nicht ſchmerzensfähig ſeyn ſoll. Geſetzt aber auch die Eigenſchaften der Materie, die manchmal die Urſache des Schmerzens werden, wären ihr nicht weſentlich, ſondern nur zufällig, ſo hätte Gott dieſe ihr doch nicht entziehen können, ohne uns unzähliger Vortheile zu berauben. Die Bewegung des Blutes, weil ſie doch auch zu Krankheiten Anlaß giebt, ſoll wegfallen, ſo wird es uns auch die übrigen Vortheile nicht verſchaffen, die wir von ſeiner Bewegung haben. Der Stahl ſoll Fleiſch und Nerven nicht trennen können, damit wir nicht verwundet werden. Wie viele Künſte, und Handwerker, wie viele Bequemlichkeiten des Lebens werden wir entbehren müſſen, die wir jetzt durch den Gebrauch des geſchliffenen Stahles haben? Könnte uns das Feuer nicht brennen, ſo würde es auch die Metalle nicht ſchmelzen, die

Speiſen

Speiſen nicht kochen ꝛc. Es liegt in der Natur des Menſchen (und Menſchen wollte Gott auch in der Reihe der übrigen Geſchöpfe aufſtellen) daß er einen materiellen Körper haben mußte. Es liegt in der Natur der eingeſchränkten Materie (und eine andre konnte Gott nicht erſchaffen) daß ſie veränderlich ſeyn mußte. Es liegt in der Veränderlichkeit, daß ſie unangenehme Empfindungen erwecken mußte. Wie war alſo der Zuſtand eines beſtändigen Genuſſes von Vergnügen möglich? Nur auf eine zweyfache Art: Entweder mußte Gott es immer verhindern, daß die Materie niemal in den Stand käme, in welchem ſie Schmerz verurſachen könnte, oder er mußte zwar die Urſachen des Schmerzens in dem thieriſchen Körper laſſen; aber der Seele die Empfindung deſſelben nehmen. Daß Gott das erſtere könne, iſt unleugbar. Die Leiber der Seligen bleiben materiell, und empfinden doch keinen Schmerz. Nur müßte man beweiſen, daß dieſes ſchon in unſerm Prüfungsſtande nützlich geweſen wäre, oder daß uns Gott niemal in dieſen Prüfungsſtand hätte ſetzen ſollen. S. die Antwort auf den II. Einwurf. Empfänden aber die Thiere keinen Schmerz, was würde ſie antreiben, nach einem höheren Grad der Glückſeligkeit zu trachten? In dem Einwurfe heißt es, ein minderer Grad des Vergnügens könnte die Stelle des Schmerzens vertretten. Aber der mindere Grad des Vergnügens mit einem höhern verglichen, der uns fehlt, iſt ja eben ſelbſt ein Schmerz. Wer zuvor im Ueberfluſſe lebte, und jezt nichts, als ſeinen nothdürftigen Unter-

halt hat, empfindet gewiß jetzt Schmerz, und Mißvergnügen. Ein minderes Vergnügen hat bey dem, daß es noch Vergnügen iſt, Schmerz, ſo wie jeder Schmerz noch das Vergnügen zu ſeyn, und zu leben übrig läßt, und meiſtentheils noch viele andere. Von dem nichts zu ſagen, daß der Genuß des Vergnügens durch den vorhergehenden Schmerz erſt recht erhöhet wird.

IX. Die Uebel ſind nur darum mit in den Plan des Ganzen verflochten; weil daraus Gutes entſteht, und Gott als allgemeiner Regent die Welt nach allgemeinen Geſetzen regiert. Aber dieß iſt für einen allmächtigen, höchſtvollkommenen Geiſt gar nicht nothwendig. Gott könnte ja alles Uebel ausrotten, und alles Gute ohne eine lange Vorbereitung, oder Reihe von Urſachen, und Wirkungen hervorbringen.

Woher weis das unſer Gegner, daß die Befolgung der allgemeinen Geſetze nicht nothwendig iſt? Es giebt doch nur eine Welt, die unter allen möglichen die beſte iſt, und die allgemeine größte Glückſeligkeit der Geſchöpfe am beſten befördert. Dieſe beſte Welt hat der göttliche Verſtand erkennet, und der Willen hervorzubringen beſchloſſen. Nach dieſem Entſchluße, und nach dieſem Erkenntniſſe ſind die Uebel nothwendig, und folglich kann ſie Gott nicht ausrotten, kann das Gute nicht ohne Vorbereitung der Urſachen wirken. Gott kann nur, wenn er freywillig erſchaffen will, die beſte Welt erſchaffen; jede andre

andre aber wäre das nicht. Alſo laſſen ſich auch die Geſetze in beſondern Fällen nicht abändern, weil ſie ſchon nach allen beſondern, und individuellen Umſtänden, oder vielmehr die beſondern Umſtände nach dieſen Geſetzen angeordnet ſind. Es iſt daher umſonſt, wenn Hume ſagt: Eine einzige Welle mehr, ſo verſank ſtatt des römiſchen Freyſtaates der übermüthige Cäſar, und tauſend Unglücke wären unterblieben, wenn er fragt: Warum kann eine Flotte, deren Abſichten der Geſellſchaft heilſamer wären, nicht allzeit guten Wind haben? Darum, weil in der möglich beſten Welt Cäſar nicht verſinken, und jene heilſame Abſicht der Geſellſchaft nicht erreichet werden ſollte. In beyden Fällen wären noch viel mehrere Uebel entſtanden, als wir kurzſichtige Menſchen wähnen. Es kömmt nicht auf einen einzelnen Fall allein an, ſondern auf ſeine Folgen für die ganze Zukunft. Es iſt nicht ſchwer zu zeigen, daß Cäſars angemaßte Macht über den römiſchen Freyſtaat (ein Uebel für ſich allein betrachtet) für ſehr viele andre Staaten, und Völker die wohlthätigſten Folgen hatte. Dadurch wurde die Macht des römiſchen Volkes geſchwächet, ein unzähliger Schwarm von Barbarn bemächtigte ſich nach und nach ſeiner Beſitzungen, und bahnte ſich den Weg zur Aufklärung, und Kenntniß der Religion. Eben dieſes war zum Theil die Folge von der Entkräftung des morgenländiſchen Kaiſerthumes, und wird es nach und nach noch immer mehr werden. Wiegen dieſe auf ſo viele Völker verbreiteten Vortheile den Schaden einer einzigen Nation

nicht überflüſſig auf? Und könnte man nicht auch zeigen, daß es dieſer Nation ſelbſt noch nützlich war, unterjochet zu werden? Man betrachte nur jede Begebenheit als eine Wirkung vorhergehender Urſachen, und als eine nothwendige Urſache nachfolgender Vollkommenheit, und Glückſeligkeit, und nicht einzeln, ſo wird man gewiß ſehen, daß die Befolgung allgemeiner Geſetze bey der Einrichtung einer Welt nothwendig war, die die beſte ſeyn ſollte, und als ein Werk Gottes ſeyn mußte. Sollte Gott das Gute ohne Vorbereitung der Urſachen wirken, ſo müßte man vorausſetzen, daß er die Einrichtung der Welt nur willkürlich, nicht nach der erkannten höchſt möglichen Güte dieſes Planes gemacht hätte. Dann hätten beſtändige Unterbrechungen, und Abänderungen des Lauſes der Natur Platz. So aber muß jedes Weſen das ſeyn, was es iſt, es muß nach ſeinen Eigenſchaften wirken. Ohne Aeußerung der niedern Grade von Vollkommenheiten, ohne Uebel, und Schmerz war die Aeußerung der höhern in der Verbindung mit dem Ganzen nicht möglich, und die Welt konnte ſo wenig aus lauter vollkommenen, ſchmerzfreyen Weſen beſtehen, als ein Apfelbaum aus lauter Aepfeln, oder eine Uhr aus lauter Rädern beſtehen kann.

Ich will von dieſer unerſchöpflichen Materie nicht mehr ſagen. Wer ſie gründlich abgehandelt haben will, der leſe: Ernſt Platner Ein Geſpräch über den Atheiſmus, Hermann Heimart Cludius Betrachtungen über

die geſammten Lehren der Religion zw. Theil, die ich vorzüglich benutzet habe, Jeruſalems Betrachtungen und andre mehr.

§. 72.

Gott iſt fürſichtig, und dieſe Fürſicht erſtrecket ſich nicht nur aufs Ganze überhaupt, ſondern auf jedes Weſen, und auf den Menſchen ins beſondere.

Es iſt zwar, nachdem wir von dem Urſprunge der Uebel geredet haben, nicht mehr ſchwer, die Fürſehung Gottes zu vertheidigen, und wir werden davon nicht viel zu ſagen haben. Aber weil einige, um Gott einen beſondern Vorzug einzuräumen, wie ſie meynen, die beſondre Fürſicht Gottes in Zweifel ziehen, können wir dieſe Materie nicht ganz unberührt laſſen. Alſo zuerſt von der Fürſehung Gottes überhaupt.

Die Fürſehung Gottes, welche man wohl von der Vorſehung, oder Vorherſehung unterſcheiden muß, iſt jene Sorge, die er für alle Dinge trägt. Durch ſie erhält er alles, wirkt bey allen Handlungen der Geſchöpfe mit, und leitet alles nach dem letzten Endzwecke der Schöpfung. Giebt es alſo ſo eine Fürſehung, ſo muß Gott in Kraft derſelben alle ſeine Geſchöpfe, lebloſe ſowohl als lebendige, mit ihren Kräften erhalten, muß alle Wirkungen derſelben auf das allgemeine möglichſte Beſte ſeiner Geſchöpfe hinlenken, ſo, daß keine derſelben jemals

mals entſteht, die nicht unter ſeiner Aufſicht ſtünde, nicht unmittelbar, oder mittelbar ſeinen Nutzen in Beziehung aufs Ganze hätte. Und dieſe Fürſehung müſſen wir Gott zuſchreiben.

Und zwar erſtens im Allgemeinen. Gott hat dieſe Welt erſchaffen, um dadurch einen gewiſſen Endzweck zu erreichen. Es kann ihm alſo überhaupt nicht gleichgültig ſeyn, ob dieſer erreichet wird, oder nicht. Als ein unendlich weiſer Schöpfer hat er alle Mittel, die etwas zur Erreichung dieſes Endzweckes beytragen, alle Hinderniſſe, die demſelben im Wege ſtehen könnten, erkennen müſſen, und als ein allmächtiger Schöpfer hat er jene wählen, und dieſe entfernen können. War es ihm alſo mit der Durchſetzung ſeines Endzweckes Ernſt, ſo hat er alles ſo einrichten müſſen, damit er jenen gewiß erlangte. Wir wiſſen alſo gewiß, daß er in der Welt alles erhält, bey allen Handlungen der Geſchöpfe, derer Kräfte er fortdauern läßt, mitwirkt, und alles auf den letzten Endzweck hinleitet. Die Welt muß gemäß der von ihm gemachten Einrichtung ſo lange fortdauern, und wirken, als er es ſich in ſeinem Plane vorgeſetzt hat. Schon ihre Einrichtung ſelbſt nach gewiſſen Geſetzen iſt Beweis ſeiner Fürſehung. Er hat ſie gemacht, damit ſie ſo lange dauern ſollte, und konnte.

Dann auch zweytens ins beſondere. Er trägt auch Sorge, daß jedes lebendige Geſchöpf, indem es zum Beſten

ſten des Ganzen ſo viel beyträgt, als möglich, auch ſeine eigene, nach ſeiner Lage mögliche, Glückſeligkeit befördere. Er überſicht kein einziges auch lebloſes Geſchöpf, daß es nicht mit zum Beſten des Ganzen mitwirken müßte. Aber wie? Sollte ſich Gott auch um ein Sandkörnchen, das der Wind vom Berge losreißt, um die Käsmilbe bekümmern? Wäre ſo etwas für ſeine Majeſtät nicht zu gering? Das iſt der erſte, und auch der unbedeutendſte Einwurf gegen die beſondere Vorſehung Gottes. Allein man überlegt wohl nicht, was man ſaget. Ein Sandkörnchen, eine Käsmilbe wäre zu gering um die beſondere Aufſicht Gottes zu verdienen? Und beyde ſind doch Meiſterſtücke Gottes, und keine menſchliche Kunſt wird jemals ſo etwas hervorbringen. Das Sandkörnchen hat vielleicht Millionen Theile, welche ohne alles äußere Band blos durch ihre eigenthümliche Kräfte zuſammen hängen, von der Erde angezogen werden, und dieſe wieder anziehen. Es iſt undurchdringlich, ſchwer, u. ſ. w. Der Bau der Käsmilbe, ihre Erzeugung, und Erhaltung erfodert mehr Weisheit, und Kraft, als alle Meiſterſtücke aller Menſchen zuſammen. Iſt es Schande für den Schöpfer, wenn er ſich auch um die Erhaltung jedes derſelben ins beſondre bekümmert? Verſäumte etwa Gott im Großen etwas, wenn er auch auf die dem Anſcheine nach geringen Dinge Achtung gäbe? Kann aber der Ehre Gottes etwas nachtheiliger ſeyn, als eben dieſer kleinliche Begriff von ſeinen Eigenſchaften. Man will ihn recht groß machen, und über ſo geringfügige

Dinge

Dinge erheben, und würdigt ihn bis zum Menſchen herab. Ein König, weil ſeine Einſichten, und Kräfte eingeſchränkt ſind, wenn er ſich mit allen Kleinigkeiten abgeben wollte, müßte freylich wichtigere Dinge darüber verſäumen. Und darum überläßt er die Sorge fürs Geringere ſeinen Unterbedienten. Könnte er alles ſelbſt überſehen, ordnen, und thun, ſo wäre es auch ſeine Pflicht. Aber der unendliche Verſtand Gottes ſieht alles auf einmal, ſchätzt alles richtig, und ſein Wille iſt gleich durch ſich ſelbſt wirkſam. Jedes einzelne Geſchöpf iſt bey Gott in dem Gedanken, Welt, dieſe iſt nicht nur ein allgemeiner, ſummierter Begriff, wie bey uns. In dieſem Gedanken iſt der Saturn, und das Sandkorn, der Elephant, und das Infuſionsthierchen gleichviel, keines ſeiner Aufmerkſamkeit würdiger.

Die Welt iſt ja bloß um der Geſchöpfe willen, oder ſie iſt vielmehr der Inbegriff aller Geſchöpfe, um dieſer Willen iſt die Ordnung, ſind die Geſetze da. Wie läßt ſich alſo eine allgemeine ohne eine beſondre Fürſehung denken? Wenn Gott jedes Geſchöpf erhält, ſchützet, und jedem das giebt, was es zu ſeiner Glückſeligkeit braucht, entſteht das allgemeine Beſte. Ein ordentliches Ganzes, ohne daß die Theile jeder in ſeiner rechten Lage wären, iſt eine Chimäre. Aber es iſt doch eine große Unvollkommenheit, wenn z. B. der Uhrmacher eine Uhr verfertiget, die nicht von ſich ſelbſt geht, und welche er immer richten muß, damit ſie recht weiſet, und ſchlägt. Ein ge-

ſchickter Künſtler verläßt ſich auf die Einrichtung des Werkes, und weis, daß es ohne ſein Zuthun fortgehen muß. Kann ſich Gott auf ſeine Einrichtung der Welt, auf die allgemeinen Geſetze nicht verlaſſen, daß die große Weltmaſchine auch ohne ſeinen immerwährenden Beyſtand, ohne ſeine beſondre Fürſehung ſich fort bewegen werde, wie er es haben will? Ich antworte, daß die Materie, aus der der Künſtler etwas verfertiget, ſchon da iſt, und ohne ſein Zuthun fortdauert. Aber Gott muß die Materie ſeiner Werke erſchaffen, und erhalten; denn ohne ſeinen Willen würde alles in Nichts zerfallen. Dieſer thätige Willen, alles zu erhalten, iſt eigentlich nur eine Fortſetzung der Erſchaffung. Gleichwie nichts da iſt, wenn es Gott nicht erſchaffen will, ſo ſetzet auch nichts ſein Daſeyn ohne den wirkſamen Willen Gottes fort. Der nemliche allmächtige Willen iſt die Urſache des Daſeyns der Dinge, und ihres Dableibens. Man betrügt ſich alſo ſehr, wenn man glaubt, Gott habe nur in dem erſten Augenblick das Daſeyn eines Geſchöpfes gewollt. Er hat es nicht zum Gott, nicht unabhängig von ihm machen können. Bleibt es aber von ihm abhängig, ſo muß ſein thätiger Willen, es zu erhalten, auch fortdauern, oder vielmehr, weil wir in der Ewigkeit Gottes keine Folge annehmen, in Anſehung des göttlichen Willens iſt es die nemliche Handlung, die das Daſeyn, und die Fortdauer eines Dinges wirket. Wirket aber Gott beſtändig auf jedes einzelnes Ding, indem er es erhält, ſo wird er auch für deſſen Glückſeligkeit ſor-

gen, da Wohlthun ſeine Natur iſt, und dieß ihm keine Mühe machet.

Es heißt nichts ſagen, wenn man vorgiebt: Gott ſorge fürs Allgemeine; aber nicht für jedes Geſchöpf beſonders, für die Claſſen, nicht für die Individuen. Es giebt nichts Allgemeines, keine Claſſen, ohne jedes Individuum. Für ſich ſind dieſes leere Worte, Ausdrücke von allgemeinen abgezogenen Begriffen, derer Gegenſtände pur Individuen ſind. Wenn Gott für jeden Menſchen ſorget, dann kann ich ſagen, er ſorge für das Menſchengeſchlecht. Nur jene Stadt iſt die glücklichſte, in der jeder Einwohner nach ſeiner Art glücklich iſt.

Es läßt ſich auch gar nicht abſehen, warum einige, die doch für die Ehre Gottes eifern wollen, die ſpecielle Fürſehung nicht zugeben, die doch gewiß ihn uns noch ſo liebenswürdig vorſtellet, zu unſrer Beruhigung ſo vieles beyträgt, und uns den Nebenmenſchen ſo ſchätzbar machet. Ein Gott beſtimmt alle meine guten, und böſen Schickſale. Nichts geſchieht ohne ſeinen Willen, Anordnung, oder Zulaſſen. Der Zweck von allem iſt meine Glückſeligkeit. Wie viel Ermunterung zur Liebe, Dankbarkeit, wie viel Troſt für alle Fälle meines Lebens liegt darinn! Der verachtete Arme, der Gottloſe, mein Feind iſt der Gegenſtand der göttlichen Fürſehung, wie ich es bin. Darf ich ihn verachten, an ſeiner Beſſerung verzweifeln, ihn haſſen?

§. 73.

§. 73.

Die Einwürfe gegen die Fürſehung gehen theils auf die Menge der Uebel in der Welt, theils glaubt man eine ſpecielle Fürſehung würde der Majeſtät, und Größe Gottes nachtheilig ſeyn. Dieſe ſind aber ſchon hinlänglich beantwortet worden. Die übrigen ſind

I. Wenn alles durch die Fürſehung zum Beſten des Ganzen geleitet würde, ſo müßte man nicht ſo viele überflüſſige Dinge in der Welt antreffen, es würden ſich nicht ſo viele Begebenheiten, die gar keinen Nutzen haben, zutragen. Wozu der Regen, der ins Meer, oder auf eine dürre unbewohnte Sandwüſte fällt, da indeſſen die ausgetrockneten Wieſen, und Felder umſonſt darnach ſchmachten? Wozu ſind Mißgeburten dienlich? Wozu die Menge Eyer in einem Fiſche, die niemals befruchtet werden? Wozu die Kinder, welche in dem Leibe ihrer Mutter dahin ſterben? Wozu ſo viele Mücken ꝛc?

Wer weis denn aber den Zuſammenhang der Welt, daß er ſich zu ſagen getraut, das, und das ſey überflüſſig? Jedes Ding kann einen Hauptzweck, und viele Nebenzwecke haben. Wir kennen vielleicht einen einzigen, und wird dieſer nicht erreichet, ſo ſind wir gleich verwegen genug, etwas für überflüſſig anzuſehen, wenn wir gleich gar nicht wiſſen, ob nicht wenigſt Nebenzwecke erreichet werden. Die Füſſe haben wir vorzüglich zum Ge-

 hen,

hen. Aber es laſſen ſich noch viele andre Dinge damit verrichten. Ich ſah Jemanden, der ganz fertig die Feder mit den Zähen ergriff, und leſerlich ſchrieb, und ſie immer ſtatt der Hände gebrauchte, die ihm fehlten. Er konnte niemals allein gehen. Wären darum ſeine Füſſe überflüſſig? Der Regen ins Meer, oder auf eine Sandwüſte kann immer noch ſeinen Nutzen haben. Beyderſeits reiniget er die Luft, iſt vielleicht zur Erhaltung eines kleinen Thierchens nothwendig, das wir nicht einmal kennen ꝛc. Und wenn er bewohnten Gegenden entzogen wird, ſo hat auch das Verhängniß dieſes beſondern Uebels wieder Nutzen fürs Ganze. Mißgeburten erheben einmal die Schönheit andrer Geſchöpfe, wie der Schatten ein Gemälde, lehren uns die Seelenkräfte, und die Macht der Einbildungskraft näher kennen, lehren die Schwangern Behutſamkeit, Bezähmung heftiger Leidenſchaften ꝛc. Die Eyer der Fiſche, wenn auch keine Fiſche daraus entſtehen, ſind Nahrung für Menſchen, Vögel, werden durch dieſe in andre Seen, und Teiche getragen, und da fruchtbar. Die Kinder, welche vor ihrer Geburt dahin ſterben, können wenigſt der Mutter das Leben retten, indem viele ſchädliche Materie aus ihrem Leibe kömmt, und von dem Schickſale ihrer Seelen wiſſen wir gar nichts mit Gewißheit, und können alſo ihr Daſeyn nicht in aller Rückſicht für überflüſſig angeben. Die Menge Inſecten hat immer, wenn ſchon nicht unmittelbar auf uns, doch mittelbar ihren Nutzen. Sie reinigen die Luft, ſäugen vielleicht viel Schädliches aus den Gewächſen,

dienen andern Thieren zur Speiſe, dieſe wieder andern, und endlich dieſe auch uns entweder zur Speiſe, oder zu etwas anders.

II. Die ungleiche Vertheilung der Glücksgüter auf der Erde, die Einrichtung, daß die guten Menſchen meiſtentheils verfolgt, und gedrückt werden, die Böſen aber im Ueberfluſſe, in den Wohllüſten ihre Tage verleben, ſcheint auch der Fürſehung entgegen zu ſeyn. Sollte wohl Gott nicht den Guten Glück, und den Böſen Unglück ſchicken?

Die vollſtändige Hebung dieser Schwierigkeit ſetzt Kenntniß eines zukünftigen Lebens voraus, in welchem das Verhalten gegen fromme, und böſe Menſchen erſt vollkommen wird gerechtfertiget werden. Hier ſind wir nur in unſerm Erziehungs- und Prüfungszuſtande. Man muß alſo keine einzige Begebenheit unſers Lebens für ſich allein, und ohne Beziehung auf das künftige Leben betrachten. Und dann werden alle Zweifel an der Fürſehung verſchwinden. Gott nimmt bey Verhängung des Guten, und des Böſen auf die moraliſchen Bedürfniſſe der Menſchen Rückſicht. Er ſchickt dem Frommen Widerwärtigkeiten; weil er ſonſt vielleicht leichtſinnig würde, und ihn vergäße. Er läßt ihn von den Menſchen verfolgen, damit er ſein ganzes Vertrauen auf ihn ſetzen lerne. Er ſchicket es, daß er Verluſt an zeitlichen Gütern leiden muß, um ſeine Neigung auf ewige, und be-

ſtändige Güter zu lenken. So ſind die Unglücksfälle Segen für den frommen Mann. Manchmal aber auch Züchtigungen wegen begangenen Sünden. Der Gottloſe erhält Wohlthaten, die ihn dann ſeines Undankes, und ſeiner Aufführung wegen beſchämen ſollen. Gott ſuchet ihn durch Liebe an ſich zu ziehen. Will dieß nicht helfen, und er bleibt im Böſen verſtockt, ſo iſt er doch immer nicht ganz böſe. Er handelt noch da, und dort gut. Einen ewigen Lohn in jener Welt kann ihm Gott nicht dafür geben. Darum belohnet er in dieſem Leben ihn durch Glücksgüter, durch einen glücklichen Ausſchlag ſeiner Handlungen, und auf andre Art. Uebrigens iſt weder der Fromme auf dieſer Erde ohne alle Freude, weder der Gottloſe ohne alle Trübſal. Und in jenem Leben wird der Gerechte, der ausgeharret, und ſeine Prüfung überſtanden hat, ſeinen Lohn, ſo wie der Sünder die Strafe ſeiner Bosheit empfangen. Auch das vermeintliche Glück des Gottloſen iſt ſo gar groß nicht, und wird ihm durch Gewiſſensbiſſe, widrige Zufälle, Eckel ꝛc. gar oft verbittert.

III. Wie kann aber Gott, wenn es eine Fürſehung giebt, den Bosheiten der Menſchen ſo lange, ſo gleichgültig, oder unthätig zuſehen?

Er hat auch da die weiſeſten Abſichten. Mag ein Herodes, ein Nero Jahre durch wüthen, und das Blut ſeiner Unterthanen zum Zeitvertreibe vergießen, kann er

ſich dann nicht noch beſſern? Und kann ihm Gott nicht die Zeit dazu gönnen, damit er nicht klagen könne, es wäre ihm zuviel geſchehen? Kann durch ſolche Ungeheure nicht doch noch viel Gutes auf der Welt geſchehen, oder veranlaſſet werden? Wenigſt betrachten wir an Menſchen, die uns verhaßt ſind, nur die ſchlimme Seite, und überſehen ihre gute, denken gar nicht, daß ſie manches aus unverſchuldeter Unwiſſenheit, überſpannter Leidenſchaft, Verblendung thun, das ihnen vielleicht Gott nicht ſo hoch anrechnet, als wir. Wie oft wäre die ſchnelle Beſtrafung des Schuldigen mit dem Unglücke ſehr vieler unſchuldigen Unterthanen, Kinder, und Freunde verbunden? Endlich muß es immer böſe Menſchen geben, den Werth der Tugend deſto mehr zu erhöhen, andre zu warnen, zu beſtrafen, u. ſ. w.

Voltaire hat ein Pasquill auf die göttliche Fürſehung unter dem Titel: Candide, ou l'Optimiſme geſchrieben, in welchem er die intereſſierten Perſonen in alle mögliche romanhafte Lagen verſetzet, die ganz gewiß niemals bey einem Menſchen zuſammen treffen, die Begebenheiten ſeines Helden iſolirt, und außer dem Zuſammenhange mit der übrigen Welt betrachtet, und dann ſich ungemein über dieſe beſte Welt luſtig machet, die er ſich in ſeinem Gehirne erſchaffen hat. Mag er über dieſe ſpotten, ſie verdient es. Zur Ehre der Fürſehung ſind eine Menge Schriften da, unter welchen ich vorzüglich Jeruſalems Betrachtungen, und Cludius von der Fürſehung, Röſ-

ſelts Vertheidigung der Wahrheit der chriſtlichen Religion empfehlen möchte.

§. 74.

Gott iſt gerecht. Dieſe einzige Eigenſchaft Gottes müſſen wir noch hinzuſetzen; weil im folgenden vieles darauf ankömmt. Es liegt aber alles an einer genauen Beſtimmung des Wortes gerecht; da einige die Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner Güte nicht vereinigen können, eben, weil ſie ſich einen falſchen Begriff von der Gerechtigkeit machen. Ich verſtehe unter der Gerechtigkeit Gottes ſeine durch Güte, und Weisheit geleitete Herrſchaft über die freyen Handlungen vernünftiger Geſchöpfe, oder den weiſen Gebrauch ſeiner Güte gegen vernünftige Geſchöpfe. Gott iſt unendlich gütig. Nach unſern menſchlichen Begriffen wäre der nicht gütig, der einen ganz unſchuldigen Menſchen, ohne eine vernünftige Abſicht dadurch zu erreichen, plagte, und mit Uebeln überhäufte. Unſer Begriff von der Güte Gottes iſt auch nur analogiſch. Wir können alſo auch von Gott, in ſo ferne er gütig iſt, nicht denken, daß er irgend ein vernünftiges Geſchöpf ohne deſſen Verſchulden, und ohne eine heilſame Abſicht dabey zu haben, mit Uebeln heimſuchen könnte. Zum Begriff der Gerechtigkeit Gottes gehört alſo einmal ſeine Güte, die nicht zuläßt, daß er Jemanden ohne ſein Verſchulden, oder ohne ihm dadurch zu nützen peinige. Kraft ſeiner Güte will er jedem vernünftigen Geſchöpfe ſo viele Vollkommenheiten zutheilen, als es faſſen kann. Würde

de aber Gott ohne Rückſicht auf das moraliſche Betragen der Menſchen, auf den letzten Endzweck der Schöpfung gegen alle gleich gütig ſeyn, den Gottloſen ungeſtraft dieſem Endzwecke entgegen handeln laſſen, und ihn ſogar noch, wie den Frommen, belohnen, ſo gäbe er ſelbſt Gelegenheit, daß die Menſchen ſeine Geſetze verachteten, und überträten, er würde die Beobachtung dieſer Geſetze nicht genug betreiben. Er kann ſich alſo ſeiner Güte nicht anders, als unter Anleitung ſeiner Weisheit bedienen, und wenn er ſeine Wohlthaten Jemanden entzieht, ja wenn er ihm Uebel zuſchicket, um ihn wieder ins Geleiſe zu bringen, und vor der Uebertrettung ſeiner Geſetze zu warnen, wenn er andre von Sünden durch ſtrenge Beſtrafung des Sünders wegſchreckt, ſo iſt dieß immer Wirkung ſeiner weiſen Güte. Dieſer Gebrauch, den Gott von ſeiner Güte nach Vorſchrift der Weisheit machet, iſt alſo ſeine Gerechtigkeit. Darum, ſo bald man die Güte Gottes zugiebt, muß man auch ſeine austheilende Gerechtigkeit in Abſicht auf Belohnungen, und Strafen zulaſſen. Ob aber die Ewigkeit der Höllenſtrafen neben dieſem Begriffe der Gerechtigkeit beſtehen könne, werden wir anderswo unterſuchen.

Neunter Abſchnitt.

Von der Unſterblichkeit der Seele.

§. 75.

Alſo hat Gott dem Menſchen den Trieb nach Glückſeligkeit nicht zur Marter eingepflanzt, ſondern dieſer muß vollkommen befriedigt werden können.

Gott iſt unendlich gütig gegen uns. (§. 63.) Er will uns alſo das gewiß geben, was uns vollkommener machen kann; weil er uns den Trieb nach Glückſeligkeit ſelbſt ins Herz geleget hat, und die Glückſeligkeit in dem ruhigen, und ungeſtörten Genuß der Vollkommenheiten beſteht (§. 43.) Die weitere Ausführung dieſes Satzes ſieh oben §. 46.

§. 76.

Da dieſes nun ohne Fortdauer der Seele nach der Trennung vom Leibe nicht geſchehen kann, (§. 45.) muß dieſe noch fortdauern.

Endlich führt uns die Betrachtung, die wir über uns anſtellen, auf die wichtigſte, und tröſtlichſte Wahrheit, die wir nur immer ergründen können, auf die Unſterblichkeit unſrer Seele. Es lohnet ſich der Mühe, daß wir ſie uns mit aller möglichen Schärfe beweiſen, weil unſre ganze Zufriedenheit von ihr abhängt. Schon oben haben wir uns bey dem Anblicke der manigfaltigen

Uebel in der Welt mit der Hoffnung einer beſſern Zukunft getröſtet. Weh uns, wenn dieſer Troſt nur falſch, und eitel ſeyn, wenn unſer Daſeyn mit dem Tode des Körpers ganz aufhören ſollte! Dann kann ich mir nichts elenderes, als den Menſchen, nichts ungerechter, als Gott, denken. Soll Gott das Leben ſo vieler Tauſenden den Händen eines ehrgeizigen, und wohllüſtigen Tyrannen überlaſſen? Soll dieſer den Frommen nach Wohlgefallen drücken, und hinſchlachten können? Habe ich nur ſo ein kurzes Leben, und iſt mit dieſem alles aus, ſo habe ich auch den gerechteſten Anſpruch, daß ich in demſelben den höchſten Grad der Glückſeligkeit erreichen muß, oder Gott iſt grauſam, daß er mir den Trieb nach Glückſeligkeit gegeben, und mich ſie doch nicht erhalten läßt. Weder Vaterlandsliebe, noch ſonſt irgend etwas kann mich verbinden, mein Leben der Gefahr auszuſetzen, alle Mittel, durch welche ich meine Vernichtung verhindern kann, ſind gerecht. Ich habe nur ein einziges höchſtes Gut, ein kurzes Leben, das ich genießen, und gegen alle, auch gegen den Regenten, gegen den Richter vertheidigen will, der mir es zu entreißen wagt.

Die Entſcheidung der Frage: ob die menſchliche Seele unſterblich ſey, hängt meines Erachtens von folgenden Punkten ab: 1ſtens. Liegt in der Natur, und Weſenheit der Seele ſelbſt etwas, das ihre Vernichtung, ſo bald ſie vom Körper getrennet iſt, nothwendig macht, oder kann ſie noch fortleben? 2tens. Hat ein Geſchöpf die

die Macht, unſrer Seele das Leben zu rauben? 3tens. Kann ſie aber ihr Leben noch fortſetzen, und von keinem Geſchöpfe daran gehindert werden, ſo bleibt noch die dritte Frage übrig, ob auch Gott, der ſie unſtreitig vernichten könnte, ſie erhalten wolle? Läßt ſich dieſes mit Grund behaupten, ſo wird unſre Seele auch gewiß fortleben. Dieſe drey Fragen wollen wir nun beantworten.

§. 77.

In der Natur und Weſenheit der Seele ſelbſt iſt nichts, daß ihre Vernichtung nothwendig machte, ſobald ſie vom Körper getrennet iſt, ſondern ſie kann noch fortleben.

Man muß hier vorläufig merken, daß nicht von der Fortdauer der Seele überhaupt, ſondern von ihrem Leben die Rede ſey, das heißt, ob ſie noch empfinden, denken, und wollen, ob ſie ſich noch des Vergangenen erinnern könne, worinn eigentlich das Leben der Seele, als Seele, beſteht. Bliebe nach dem Tode, wenn ich ſo ſagen darf, nur der Stoff der Seele, nur das übrig, was ehemals empfunden, und gedacht hat, jetzt aber beydes nicht mehr kann, ſo wäre es in Anſehung unſrer gleich viel, wenn auch dieſes aufhörete; denn was hälfe mir das, wenn ich jetzt auch gewiß wüßte, daß der Stoff meiner Seele nicht zu Grunde gehen, aber ohne alle Empfindung ſeyn werde? Das giebt keinen Troſt, keine

Be-

Beruhigung, verſpricht keine Sättigung meines Triebes nach Glückſeligkeit.

Einige ſind der Meynung, daß man die Unſterblichkeit nicht mehr behaupten könnte, wenn man leugne, daß die Seele ein vom Körper verſchiednes Weſen ſey. Wahr iſt es, in dieſem Falle hielte es mit dem Beweiſe für die Unſterblichkeit etwas ſchwer. Aber doch fiele auch alsdann nicht alle Hoffnung eines künftigen Lebens weg. Wäre auch die Seele materiell, wäre ſie vom Körper nicht verſchieden, ſo iſt ſie doch nicht etwas bloß materielles, ſondern ſie iſt des Guten, und Böſen fähig, kann einer immer wachſenden Glückſeligkeit genießen, hat das Verlangen ewig glückſelig zu ſeyn, und unterſcheidet ſich dadurch von einem lebloſen Steine, von dem Maulwurfe. Immer könnte alſo der Menſch noch hoffen, könnte von Gott fordern, daß er dieſes Verlangen nach Glückſeligkeit ſtillte. Die gröbern Materialiſten alſo, welche die Seele von dem Leibe nicht unterſcheiden wollen, damit ſie den für ſie ſo traurigen Gedanken der Unſterblichkeit von ſich entfernen können, gewinnen durch ihre Behauptung nichts.

Doch, nachdem wir einmal bewieſen haben, daß die menſchliche Seele vom Körper verſchieden, ein einfaches Weſen, und Geiſt iſt, haben wir nicht mehr nothwendig, uns mit ihnen abzugeben. Weil aber der Beweis, daß unſre Seele nach der Trennung vom Leibe

noch

noch fortleben kann, ſchon voraus ſezet, daß jene von dieſem verſchieden ſey, wollen wir ihn hier noch kurz ins Gedächtniß zurücke rufen. Das, was in uns denkt, und will, iſt ſich ſeiner ſelbſt bewußt, unterſcheidet ſich vom Leibe, weis, daß es immer bey allen Veränderungen, auch Verſtümmelungen des Körpers, das nemliche unveränderliche ganze Weſen bleibt. Alſo iſt es ein vom Körper verſchiednes Weſen. Dieſes vom menſchlichen Körper verſchiedne Weſen iſt keine andre Art von Körper, und keine Materie; weil es empfinden, und denken kann; Denken, und Empfinden iſt keine Eigenſchaft der Körper überhaupt; ſonſt würde auch der Stein, und die Muſchel denken, und empfinden. Es iſt auch keine Eigenſchaft einer beſondern Art von Körpern. Oder alsdann würde dieſes Vermögen eine Eigenſchaft ſeyn, welche über die weſentlichen Eigenſchaften der Körper überhaupt noch hinzugekommen wäre. Es würde in einer gewiſſen Bewegung, Form, oder Verhältniß der Materie beſtehen, und bloß Modification der Materie ſeyn. Dieß iſt aber unmöglich; denn, wie wir hernach zeigen werden, die Seele hängt nicht nothwendig von dem Leibe ab, folglich kann Denken, und Empfinden auch keine Modification desſelben ſeyn. Ferner kann weder ein zuſammengeſeztes, noch ein einfaches materielles Weſen denken. Kein zuſammengeſeztes; weil ſonſt jeder Theil der Seele den ganzen Gegenſtand, oder nur einen Theil desſelben erkennen würde. Alsdann hätten wir aber entweder mehrere Seelen, oder nichts wäre,

was

was den ganzen Gegenſtand erkennete. Kein einfacher materieller Theil; ſonſt, wenn dieſer das Vermögen zu denken, und zu empfinden allein hätte, würde folgen, daß doch die Seele vom Leibe verſchieden wäre, welches allein erkleckte. Die fernere Ausführung des Beweiſes kann man §§. 13 — 29 nachleſen.

Wäre etwas in der Natur, und Weſenheit der Seele, das ihre Vernichtung, ſobald ſie vom Leibe getrennet iſt, nothwendig machte, ſo müßte ſie entweder ohne den Körper nicht empfinden, denken, und wollen können, oder ſie müßte eben ſowohl, wie dieſer, nach ihrer innern Beſchaffenheit der Verweſung unterworfen ſeyn. Nun iſt das erſtere und letztere falſch. Sie kann ohne den Körper ihre Lebensverrichtungen fortſetzen. Wenn ſie ſchon, ſo lange ſie mit dem Körper verbunden iſt, zu ihrer vorzüglichen Beſtimmung hat, dieſen zu beleben, ſo iſt dieß doch nicht ihre einzige Beſtimmung. Das Vermögen zu denken, und zu empfinden empfängt ſie nicht erſt durch die Vereinigung mit dem Körper, weil dieſes keine Modification der Materie, keine Bewegung, oder Verhältniß derſelben iſt, ſondern es liegt ſchon in ihrer Weſenheit. Alſo wird ſie auch ohne den Körper leben können. Ferner jetzt ſchon, da ſie noch mit dem Leibe vereiniget iſt, zeigt ſie gar oft ihre Unabhängigkeit von demſelben. Der Engländer Saunderſon verlohr noch als ein Kind den Gebrauch ſeiner Augen, und ſeine Seelenkräfte haben dadurch ſo wenig gelitten, daß er

vielmehr

vielmehr einer der größten Mathematiker geworden iſt. Andre haben andre Sinne, merkliche Theile des Leibes, ſogar einen Theil des Gehirnes eingebüſſet, und man hat darum im geringſten keine Abnahme an ihren Geiſteskräften verſpüret. Unſre Seele iſt oft in einer ganz entgegen geſetzten Verfaſſung, wenn ſie mit dem Leibe verglichen wird. Dieſer iſt ſiech, krank, und leidet die heftigſten Schmerzen, jene aber bleibt heiter, und fröhlich. Dieſer empfängt tauſend Eindrücke von äußern Gegenſtänden, und jene, ohne dieſelben zu bemerken, hängt ungeſtört ihren Betrachtungen nach, und zieht ſich in ſich ſelbſt zurücke. Sie ſchaffet ſich ſelbſt abſtracte Begriffe von Tugend, Weisheit, Gott, und Geiſtern, die niemal auf die äußern Sinne gewirket haben. So wenig iſt ſie nothwendig an den Körper gebunden, und kann ihre Verrichtungen auch gewiß ohne Beyhülfe desſelben fortſetzen. Es ſcheint ſogar, daß ſie ſelbigen nur deſto leichter, und ungehinderter werde obliegen können, wenn ſie des Körpers einmal entlediget ſeyn wird; denn daß dieſer ſie manchmal hindere, wenn ſie ſich ernſtlichen Betrachtungen wiedmen will, erfahren wir nur zu ſehr, und ſuchen darum einſame, ſtille, und dunkle Oerter zu unſern Meditationen, damit ja keine ſinnliche Empfindungen unſre Gedanken unterbrechen, und zerſtreuen mögen. Sokrates ſtund von einem Morgen bis zum andern unbeweglich, und dachte über die Natur nach. Geht nun jetzt ſchon das Nachdenken beſſer von ſtatten, je mehr wir uns von den ſinnlichen Empfindungen abziehen

können,

können, ſo werden wir nach der Trennung vom Leibe nur deſto mehr Leichtigkeit darinn verſpüren.

Aber wo wird unſre Seele Gegenſtände ihres Denkens, wo Begriffe hernehmen, da ihr die äußern Sinnenwerkzeuge mangeln, die ihr ſelbige zuführten? Ich frage vielmehr, wer wird jene Begriffe, die ſie in dieſem Leben ſchon aufgeſammelt hat, in ihr tilgen? Sie bringt ſchon eine Menge Begriffe, und Kenntniſſe mit ſich in jene Welt hinüber, die ſie bearbeiten kann. Freylich wenn ein Begriff nichts als eine gewiſſe Erſchütterung des Gehirnes, ein Grübchen oder eine Erhöhung desſelben wäre, dann würde ſie alle ihre Begriffe im Körper zurücklaſſen müſſen. Aber wer zwingt uns ſo etwas abgeſchmacktes anzunehmen? Daß die Sinne Veranlaſſungen zu Ideen geben, das wiſſen wir. Aber was Ideen ſelbſt ſind, in was die Veränderung beſtehe, welche unſre Seele durch ſie leidet, das wiſſen wir nicht, und können es auch niemal erfahren, bis wir die Natur, und Weſenheit eines Geiſtes ganz einſehen. Iſt es alſo nicht verwegen, nicht unvernünftig, ſogleich als entſchieden zu behaupten, daß unſre Seele keine ehemalige Ideen behalten, keine neue erhalten könne, ſobald ſie keine ſinnliche Werkzeuge mehr hat, derer ſie ſich dazu bedienen kann? Gott, die übrigen Geiſter, die ohne Körper ſind, haben doch wohl auch Begriffe? Folglich muß es möglich ſeyn, daß ein Geiſt auch außer dem Körper noch denken, und wollen, oder was eines iſt, leben kann.

Auch in der Natur, und Weſenheit der Seele liegt nichts, daß ſie nothwendig zu Grunde gehen müßte. Sonſt müßte ſie entweder nur in Verweſung übergehen, oder gar vernichtet werden. Vernichten iſt, wie Erſchaffen, ein Werk der göttlichen Allmacht, und eine Sache wird nur alsdann vernichtet, wenn Gott ſie nicht mehr erhält. Die Vernichtung der Seele würde alſo blos dadurch erfolgen, daß ihr Gott ſeine Erhaltung entzöge. Daß dieſes aber nicht geſchehen könne, werden wir hernach ſehen. Alſo verweſen, zerſtöret werden müßte die Seele. Verweſung iſt nichts anders, als Auflöſung, und Trennung der Theile. Allein ein einfaches Weſen, das keine Theile hat, dergleichen unſre Seele eines iſt, kann ja auch in keine Theile aufgelöſet werden. Zu dieſem kömmt noch eine allgemeine Erfahrung. Noch iſt in der ganzen Natur kein Theil der Materie zernichtet worden. Alle werden von Gott erhalten, und bekommen nur andre Verbindungen. Der Theil, der ehmals den Beſtandtheil einer Pflanze ausgemacht, wird der Beſtandtheil eines thieriſchen Körpers, und umgekehrt. Aber der Theil ſelbſt bleibt immer der alte, behält ſeine urſprünglichen, und nicht von der Verbindung mit andern abhängenden weſentlichen Eigenſchaften, iſt ſchwer, undurchdringlich, zieht an, ſtößt ab, u. ſ. w. Sollte wohl unſre einfache Seele allein vernichtet, ſollte ſie ihrer weſentlichen Eigenſchaften, des Empfindungs- und Erkenntniß-Vermögens beraubet werden?

§. 78.

§. 78.

Die zweyte Frage iſt: Hat ein Geſchöpf die Macht, unſrer Seele das Leben zu rauben? Ich antworte, nein. Zernichten kann mich keine erſchaffene Kraft, weil keine allmächtig ſeyn kann. Das iſt für ſich ſchon gewiß. Aber auch das Vermögen zu empfinden, und zu denken kann mir keine nehmen; denn auch dieß hieße, mich zernichten, wenn man mir meine weſentlichen Eigenſchaften nähme; weil ein Weſen ohne ſeine weſentlichen Eigenſchaften aufhört dieſes Weſen zu ſeyn. Kann mich doch jetzt ſchon, da meine Seele noch mit dem Körper verbunden iſt, keine erſchaffene Kraft hindern, an das zu denken, an was ich denken will, etwas nach Gefallen zu verlangen, oder zu verabſcheuen. Und mein Körper iſt doch von außen ſo vielen Anfällen ausgeſetzt. Um wie viel weniger wird etwas fähig ſeyn, den abgeſönderten Geiſt im Denken zu hindern? Er wird ſodann nur um ſo viel freyer ſeinen Verrichtungen nachkommen können, wie ein Menſch, der, ſo lange er gefangen iſt, die Sonne freylich nur durch ein enges Loch anſieht, ſie hernach deſto freyer betrachtet, wenn er ſeiner Gefangenſchaft entlaſſen wird.

§. 79.

Will Gott unſre Seele erhalten? Ja, er will es. Der Endzweck, wegen welchem er die menſchliche Seele erſchaffen hat, iſt noch in dieſem Leben nicht er-

reichet worden. Man muß alſo aus zwey Dingen eines annehmen; entweder hat Gott alle Menſchenſeelen zu einem Endzwecke erſchaffen, zu dem ſie niemals gelangen können, oder er muß ſie nach der Trennung vom Leibe noch erhalten, bis ſie ſelbigen erlangen. Jeder Menſch hat einen Trieb glückſelig zu werden, und zwar vollkommen glückſelig. Sieh §§. 43 — 46. Dieſer Trieb, weil er ſich bey allen Menſchen einförmig findet, die doch niemal Umgang mit einander gehabt haben, muß von dem Urheber der Natur ſelbſt herkommen. Der Trieb nach vollkommener Glückſeligkeit wird in dieſer Welt nie geſättiget. S. am a. O. Was für ein Schluß iſt daraus zu ziehen? Gott will ihn nicht geſättiget wiſſen? O wozu gab er ihn uns dann? Um uns zu täuſchen? zu martern? Wo wäre dann ſeine Güte? Kann er ihn nicht ſättigen? Der Allmächtige, der ihn gab, ſoll ihn nicht ſtillen können? Der Weiſeſte ſoll keine Mittel dazu wiſſen? Hat ers nicht vorgeſehen, daß dieſer Trieb unerfüllet bleiben würde? Das wäre Gotteslåſterung. Alſo wenn dieſer Trieb geſättiget werden kann, wenn ihn Gott ſättigen will, und das doch in dieſem Leben nicht geſchieht, muß er, um den Endzweck unſrer Erſchaffung zu erreichen, unſre Seelen wenigſt eine Zeit nach dem Tode des Leibes fortdauern laſſen. Ja, da unſre Glückſeligkeit eigentlich nur in der Erkenntniß, und Liebe Gottes beſteht, wie wir hernach zeigen werden, unſer Verſtand aber Vermögen zu haben ſcheint, ihn immer mehr und mehr zu lieben, folglich unſre Seele

ihren Endzweck niemal ſo erreichet, daß ſie ſich ihm nicht noch mehr nähern könnte, ſo wird es ſogar äußerſt glaubwürdig, daß unſre Seele ewig fortdauern werde.

§. 80.

Von andern Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele will ich nur einige anführen. Die allgemeine Uebereinſtimmung aller Nationen, die wir bisher haben kennen gelernet, muß gewiß auf ein unbefangenes Gemüth vielen Eindruck machen. Noch hat man kein Volk gefunden, daß nicht wenigſt im Dunkeln an die Unſterblichkeit der Seele glaubte. Sogar die engliſchen Weltumſegler haben bey ihren neueſten Entdeckungen Spuren dieſer Meynung bey den Völkern angetroffen, welche doch bisher von allen andern abgeſondert gelebt, und ſelbige gewiß nicht von den engliſchen Matroſen erſt gelernet haben. Von den Alten iſt es bekannt, daß ſie ihre Helden, oder andre um ſie verdiente Menſchen vergöttert, die Verſtorbenen citirt, und um Rath gefragt, oder eine Seelenwanderung angenommen. In dieſem Irrthume ſtecken heute noch viele. Andre bringen Speis, und Trank, oder Kleidungen auf das Grab zum Gebrauch der Verſtorbenen. Die Aegyptier glaubten ſogar an die Auferſtehung, und balſamirten daher die Körper der Verſtorbenen ſo ſorgfältig ein. Sehr viele wußten auch etwas von einer gewiſſen Art von Hölle, und Himmel, wo ſich die Seelen der Verſtorbenen aufhielten. Dieſe Völker alle zuſammen waren nicht genug Philoſophen, um durch Ver-

nunftſchlüſſe auf die Unſterblichkeit der Seele zu verfallen. Vielmehr, wenn einige dieſe Lehre beſtritten, ſo waren es gerade die Philoſophen. Eben ſo wenig hat eine Nation von der andern erſt dieſe Lehre nach und nach angenommen. Man müßte wenigſt dieſe Nation nennen, und auch die andern angeben können, welche zuerſt von der Unſterblichkeit nichts wußten, und ſich hernach erſt zu dieſer Meynung verleiten ließen. So weit aber hat es bisher den Feinden der Unſterblichkeit noch nicht glücken wollen. Sie gaben freylich die Aegyptier für die Erfinder dieſer Lehre aus. Aber es ſoll an ſeinem Orte gezeigt werden, daß dieſe Meynung vor und nach der Sündfluth, und ehe Aegypten noch etwas zu bedeuten hatte, längſt bekannt war. -- Doch wenn auch die Ehre der Erfindung den Aegyptiern bliebe, wie gieng es zu, daß ſich dieſe Lehre auch bis zu den Indianern, Chineſern, alten Britten, und Galliern, bis zu den Iſländern, Amerikanern, auf die bisher unbekannten Inſeln der Südſee verbreitete? Dieſes Phönomen läßt ſich nicht anders erklären, als durch die urſprüngliche Offenbarung von Seite Gottes ſelbſt. Er muß die Unſterblichkeit der Seele den erſten Stammeneltern ſelbſt bekannt gemacht haben, und von daher muß ſie ſich bey allen durch die ganze Erde verbreiteten Völkern, freylich unter vielerley Geſtalten, bis jetzt erhalten haben.

§. 81.

Man muß entweder das Daſeyn Gottes, und ſeine Eigenſchaften, ſonderlich ſeine Güte, und Gerechtigkeit zugleich leugnen, oder auch die Unſterblichkeit der Seele zugeben. Einerſeits ſieht man, wie der ehrliche fromme Mann nicht nur in ſeinem Leben von Drangſalen, und Verfolgungen faſt zu Boden gedrückt wird, ſondern wie er ſogar unſchuldig als ein Opfer des Haſſes ſeiner Feinde unter den ausgeſuchteſten Qualen ſein Leben endigen muß. Andrerſeits triumphirt das Laſter, und iſt größtentheils glücklich. Nero der Unmenſch ſitzt auf dem Throne, wälzet ſich in allen Unlauterkeiten herum, erwürgt tauſend Unſchuldige, und wird endlich für alle Schandthaten nur umgebracht. Andre Ungeheuer ſterben ſogar noch eines natürlichen Todes. Entweder kein guter Gott, oder er kann es nicht zugeben, daß der Tugendhafte für alle ſeine menſchenfreundliche Handlungen gar keinen hinlänglichen Lohn bekommen ſoll. Entweder kein guter Gott, oder er muß für ihn außer Trübſalen, und einem ſchmählichen Tode noch eine andre Belohnung beſtimmt haben. Entweder kein gerechter Gott, oder er kann den Gottloſen, dem es hier ſo oft glücklich geht, nicht ungeſtraft laſſen. Es muß alſo nothwendig noch ein anderes Leben übrig ſeyn, deſſen ſichere Erwartung hier den Unterdrückten tröſtet, und deſſen Beſitz ihn einmal belohnet, ein andres Leben für den Gottloſen, wo er den verdienten Lohn ſeiner Laſter empfängt.

Gott, ſo läßt ſich dieſer Beweis auch einkleiden, Gott hat dem Menſchen die Freyheit gegeben, zugleich aber auch gewiſſe Geſetze vorgeſchrieben, nach welchen er ſich zu richten hat. Wenn nun Gott freye Geſchöpfe ernſtlich zur Beobachtung ſeiner Geſetze anhalten will, -- und das muß er wollen, ſonſt ſtritte es gegen ſeine Weisheit, Geſetze zu geben -- ſo bleibt ihm kein anders Mittel übrig, als den Menſchen durch vernünftige Beweggründe zur Erfüllung ſeiner Befehle zu leiten. Nun giebt es keinen Beweggrund, der für ſich allein ſchon ſo kräftig, für alle Menſchen gleich faßlich wäre, als die Hoffnung der Belohnung nach dem Tode für den Frommen, und die Furcht der Strafe nach dem Tode für den Gottloſen. Nichts kann jenen ſo zur Tugend ermuntern, nichts dieſen ſo vom Laſter abſchrecken. Bürgerliche Geſetze können nur das Laſter beſtrafen, wenn es offenbar wird. Aber z. B. gewiſſe den Staat entvölkernde im Dunkeln vollbrachte Schandthaten kann die Obrigkeit gar oft nicht wiſſen, und beſtrafen, ſo wie ſie manche im Stillen geübte häusliche Tugend nicht belohnen kann. Iſt der Tod ſelbſt hinlängliche Beſtrafung des Laſters? Warum ſtellt ihn dann aber der Verfaſſer des Naturſyſtems als eine Wohlthat vor, die wir ergreifen müſſen, wenn uns dieſes Leben unerträglich wird? Iſt der nemliche Tod zugleich Strafe für den Böſen, und Belohnung für den Frommen? Iſt das Bewußtſeyn rechtſchaffen gehandelt zu haben ſchon hinlängliche Belohnung, und Marter

des böſen Gewiſſens ſchon hinlängliche Strafe? Man kann in der Bosheit ſo weit kommen, daß das Gewiſſen keine Vorwürfe mehr macht, und La Mettrie giebt ohnehin den weiſen Rath, daß man darauf gar nicht Achtung geben ſoll. Was hat der Fromme davon, der mitten unter der ſchönſten Handlung, oder der Gottloſe, der mitten unter der ſchlimmſten Handlung durch einen ſchnellen Tod weggerafft wird? Jener hat nicht mehr Zeit ſich ſeiner Tugend zu freuen, und dieſer, Gewiſſensbiſſe zu empfinden. Saget man endlich, die guten Folgen der Tugend, und die böſen des Laſters verträten die Stelle von Belohnungen, und Strafen, ſo muß man die Menſchen ſehr wenig kennen. Philoſophen mögen vielleicht die Schönheit der Tugend, die Folgen einer guten Handlung, oder die Abſcheulichkeit des Laſters, und ſeine böſe Folgen einſehen. Solche ſpeculative Bewegründe ſind dem größten Theile der Menſchen zu hoch, und unbekannt. Sehr viele erleben auch die guten, oder böſen Folgen ihrer Handlungen nicht, ſo wenig ſie vorher über die Schönheit, oder Abſcheulichkeit derſelben nachgedacht haben. Für dieſe gäbe es alſo weder Belohnung, noch Strafe, ſobald ihre Seele nach dem Tode nicht mehr fortdauert. Ich könnte hier gar leicht mit dem Zeugniß der Ungläubigen ſelbſt das, was ich geſagt habe, beſtättigen. Sie geſtehen es ziemlich einmüthig, daß der Glauben an ein anderes Leben die feſteſte Stütze aller Geſellſchaften, der ſtärkſte Beweggrund zur Tugend, und

das wirkſamſte Mittel gegen das Laſter ſey. Sie wollen ſelbſt nicht, daß ihre troſtloſe Lehre von der Sterblichkeit der Seele dem Volke bekannt gemacht werden ſollte. Sie iſt nur ein Geheimniß für die Philoſophen, gerade als wenn dieſe aufhöreten Menſchen zu ſeyn. Man ſehe, wie ſich Spinoza, Pomponaz, Toland, Shaftsbury, Bolingbroke, Hume, der Verfaſſer des Naturſyſtems, und andre darüber ausdrücken. *

§. 82.

Der Menſch hat ſo viele Aehnlichkeit mit den übrigen Geſchöpfen, und wird folglich wohl auch nach den nemlichen Regeln von Gott behandelt werden, das heißt, auch er wird ſtufenweiſe bis zur vollkommenen Glückſeligkeit geführet, und in ſeinem Erdeleben nur dazu vorbereitet werden, weil doch kein anderer Weg für ihn übrig iſt. Die Pflanze liegt im Samenkörnchen, entwickelt ſich, wächſt hervor, erzeuget neue Pflanzen. Dann wird ſie, nachdem ſie verweſen, Nahrung des Thieres. Erſt iſt das Ey da, daraus kömmt die Raupe, und aus dieſer die Puppe, aus der Puppe der Schmetterling. Ein junges Thier hat die Kräfte eines alten noch nicht. Sollte nicht die Seele hier auch nur in ihrem Raupenſtande ſeyn? Von ihrer Verbindung mit dem Leibe fängt ſie an ſich Kenntniſſe zu ſammeln; bringt es aber darinn nie gar zu weit, und bis zur Vollkommenheit. Ihre wahre Glück-

* Bergier Traité hiſtor. & dogmatique. T. 3. Art. 3. De l'immortalité de l'ame §. VI.

Glückſeligkeit auf dieſer Erde iſt die Tugend. Sie muß ihre ſinnliche, und die Freuden des Verſtandes durch die Vernunft zu mäſſigen wiſſen. Dazu gehört lange Uebung, langer Kampf gegen die Leidenſchaften, Vorurtheile, u. d. g. Nach der ganzen Einrichtung der Natur können wir in dieſem Leben ſchwerlich etwas anders, als den Stand der Prüfung ſehen, durch den uns Gott zur künftigen Glückſeligkeit vorbereitet.

§. 83.

Endlich, wenn es für uns kein anders Leben nach dieſem mehr giebt, ſo iſt nicht nur der Menſch armſeliger, als alle Thiere, ſondern auch unter den Menſchen ſelbſt iſt der gerechte, und tugendhafte Mann der armſeligſte. Nirgends hat eine Gattung der Thiere eine Kraft, welche den Endzweck nicht erreichen könnte, zu dem ſie Gott dem Thiere gegeben hat, nirgends eine Begierde, welche nicht befriediget werden könnte, ſey es auch, daß jene manchmal unbenutzt liegen bleibt, und dieſe nicht wirklich befriediget wird. Der Vogel hat die Kraft zum Fliegen, der Fiſch zum Schwimmen, und beyde werden insgemein in die Lage geſetzt, wo ſie von ihren Kräften Gebrauch machen können. Der Menſch allein wäre das unglückliche Geſchöpf, das ein Erkenntnißvermögen hat, welches niemals geſtillet wird. Jedes Thier hat bloß ſinnliche Vergnügungen. Es ſuchet ſelbige, kann ſie befriedigen, und giebt ſich dann zu Ruhe. Erwachen ſie über einige Zeit, ſo wird ihnen wieder auf die nemliche

Art abgeholfen. Jedes erreichet ſeinen beſtimmten Grad von Vollkommenheit. Der Löwe im Paradieſe war um nichts ungeſchickter, als der, welcher jetzt in Afrika lebet. Ohne fremde Anführung bringt es ein Thier der nemlichen Art gerade ſo weit, als das andre. Sie wiſſen nichts von einer Zukunft, und bekümmern ſich auch nicht darum. Aber unſre Begierden werden hier nie ganz ſatt, gehen allzeit auf das Zukünftige, noch über die Gränzen dieſes Lebens hinaus, und, iſt die Seele ſterblich, dörfen ſich gar nicht ſchmeicheln einmal geſtillet zu werden. Iſt das Loos der Thiere nicht viel erträglicher, als das unſrige? Der gerechte, und fromme Mann iſt endlich der unglücklichſte aus allen Menſchen. Er will nicht betrügen, und andre übervortheilen, und bleibt darum arm, und niedrig. Der Ruchloſe wagt es, und ſchwingt ſich über ihn. Jener handelt ehrlich, und wird verſpottet, vergießt ſein Blut fürs Vaterland, und muß betteln. Dieſer ſpottet in den Armen der Wohlluſt des armen Frommen. Und für all dieſes was iſt ſein Lohn? Er ſtirbt wie der Gottloſe. Da er ſich hier manche Vergnügungen verſaget, die dieſem zu Theil wurden, manchen ſauren Kampf gegen ſeine Leidenſchaften kämpfte, niemal die Freude genoß, ſich ganz rein, und heilig zu ſehen, muß er nun ohne Hoffnung eines beſſern Zuſtandes ſterben. Iſt der nicht der größte Thor, welcher ſich die gegenwärtigen Freuden verſaget, um künftige zu genießen, die es für ihn nicht giebt?

§. 84.

Es iſt ein einziger Beweis für die Unſterblichkeit der Seele hinreichend, und ich habe dieſen nicht ſo faſt vervielfältiget, als unter verſchiednen Geſtalten weiter ausgeführt. Deſto weitläuftiger muß ich aber in Beantwortung der Einwürfe ſeyn, die man dieſer Hauptlehre der natürlichen Religion entgegenſetzet, weil man allen Kräften aufgebothen hat, dieſen vortrefflichen Troſt den Menſchen zu rauben.

I. Der Glauben an die Unſterblichkeit der Seele iſt weder alt noch allgemein, und kann alſo nicht von einem urſprünglichen Unterricht durch die Gottheit ſelbſt herkommen. Die Jüden, wenn ſie doch von dem Zuſtande der Seelen etwas gewußt haben, die Chaldäer, Aegyptier, und nach ihnen Pherecydes, Pythagoras Plato und andre hielten die Seele für einen Theil der Gottheit, der ſich nach der Trennung vom Leibe alſogleich wieder mit derſelben vereinigte. Alle dieſe konnten alſo nothwendiger Weiſe keinen Vergeltungsſtand nach dem Tode annehmen. Oder glaubten ſie etwa, daß Gott in der Hölle geſtraft würde?* Erſt hernach, weil die Religion einer Hölle bedurfte, nahm man für die Emanationslehre, die ſich damit nicht betragen wollte, die Lehre von der Unſterblichkeit zu Hülfe.

Wenn

* Syſtem der Natur. Frankfurt, und Leipzig 1783. I. Th. 13. H. B. 279. Collins Liberté de penſer p. 208. ꝛc.

Wenn nun alles wahr, und die Menſchen erſt ſpäter auf die Unſterblichkeit der Seelen verfallen wären, ſo könnte das höchſtens den Nebenbeweis §. 80. ſchwächen. Aber der Hauptbeweis würde immer ſtehen; indem etwas nicht darum aufhört wahr zu ſeyn, weil die Menſchen ſpäter darauf gefallen ſind; ſonſt müßten die Gegner auch ihre Meynung verwerfen, die gewiß jünger, als die unſrige iſt. Gründe allein müſſen hier entſcheiden. Doch iſt auch alles, was ſie hier vorgeben, Erdichtung. So iſt es leicht uns aus der Geſchichte zu widerlegen, wenn man ſich die Beweiſe erdichten darf. Ob die Jüden jemal dem Emanationsſyſtem angehangen, und nicht vielmehr die Unſterblichkeit der Seele behauptet haben, werden wir ſagen, wenn wir auf den Moſes kommen. Da wird es ſich weiſen, daß an erſteres Niemand gedacht hat, da dieſe allgemein ſchon angenommen war. Und weil die Menſchen vor der Völkertrennung gewiß keine tiefdenkende Philoſophen waren, und nichtsdeſtoweniger der Glauben an die Unſterblichkeit auf dem ganzen Erdboden verbreitet iſt, ſo muß die von Gott ſelbſt herkommende Lehre der Unſterblichkeit nothwendig die erſte ſeyn. Die Aegyptier träumten nicht einmal vom Emanationsſyſtem, da ſie ſogar die Auferſtehung der Körper glaubten. Dieß beweiſen ihre Einbalſamirungen, und die heute noch übrigen Mumien, ihre Pyramiden als Ruhſtätte der Könige, ihre Gerichte, die über die Todten gehalten wurden ꝛc. Wir verweiſen die Gegner unterdeſſen auf die Zeugniſſe des Cicero *, Plu-

* Tuſcul. L. I. n. 55. 59.

Plutarchs *, Plato's **, welche ſagen, der Glauben an die Unſterblichkeit ſey eine uralte, allzeit geglaubte Meynung, deſſen Urheber man nicht wiſſe. Sie mögen uns für ihre Meynung ältere Zeugen, nicht Machtſprüche, aufweiſen. Wo dieſe Herren herhaben, was die Chaldäer geglaubt, läßt ſich gar nicht errathen. Was hinten darein Pherecydes, Pythagoras, Plato, und andre geglaubt haben mögen, das kann uns gleichgültig ſeyn; denn das geben wir ja für keine Unmöglichkeit aus, daß Leute, denen der gerade Weg, den andre gehen, zu alltäglich iſt, auf einem neugewählten irre gehen können.

II. Wenn auch der Glauben an die Unſterblichkeit allgemein geweſen, ſo läßt ſich ſein Urſprung doch ohne Dazwiſchenkunſt einer Gottheit erklären. Er kömmt aus der Eigenliebe. Der Menſch konnte nicht ohne Schrecken an ſeine gänzliche Zernichtung denken. Alſo beredete er ſich, daß wenigſt ſeine Seele nach dem Tode des Körpers noch fortlebe. Geſetzgeber und Prieſter begünſtigten dieſe Meynung, weil ſie ihren Vortheil dabey fanden, jene, weil ſich das Volk durch dieſen Popanz das Volk leichter im Zaum halten ließe, dieſe, weil ſie ſich nun bey Reinigungen, und Expiationen unentbehrlich machten. Kein Wunder alſo, wenn dieſe von Jugend auf eingekäute Meynung mit dem Alter, und durch den natürlichen Abſcheu vor der Vernichtung beſtärkt wurde. Indeſſen hat ſich doch die Secte der

* Epiſt. 7. Conſol. ad Apoll.

** In Phaedon.

der Sadducäer bey den Juden, eine große Anzahl der gelehrten Chineſer, die griechiſchen, und indianiſchen Weltweiſen von dieſem allgemeinen Vorurtheile los gemacht.

So hat es ſeyn können! Alſo war es ſo? Und wenn die Völker auch aus Eigenliebe auf eine wahre Meynung gefallen wären, was läge daran? Noch einmal, nicht die Veranlaſſung, ſondern die Gründe müſſen für ſie entſcheiden. Haben die Menſchen aus Eigenliebe ſich auch in jener Welt Strafen erdichtet? Und der Glaube an eine Hölle war doch auch bey den weiſeſten Völkern ziemlich allgemein. Unbegreiflich bleibt es immer noch, wie gerade alle Nationen auf dieſes Vorurtheil gefallen ſind, da die Lehre von der gänzlichen Zerſtörung auch ſehr troſtreich ſeyn ſoll, wie unſre Philoſophen vorgeben. Die Eigenliebe iſt nach ihrer Meynung gerade das, was die Menſchen zur Tugend anhalten, und vom Laſter abſchrecken ſoll. Sie iſt ein Grundtrieb der Menſchheit. Soll ſie eben da irre führen, da ſie uns auf die Unſterblichkeit leitet? Geſetzgeber und Prieſter haben dieſe Meynung begünſtiget? Jene haben alſo doch vernünftiger gehandelt, als die Philoſophen, welche dem Volke auch dieſen Zaum gegen die Laſter entreiſſen. Und dieſe können die Beſchuldigung, als hätten ſie aus Intereſſe den Pöbel im Aberglauben geſteifet, noch leichter ertragen, als wenn ſie das Volk zügellos gemacht hätten. Uebrigens giebt es Völker, die keinen Geſetzgeber und Prieſter erkennen, und doch eben ſo feſt von der Unſterblichkeit der Seele überzeugt

zeugt ſind. Die Sadducåer ſind eine neue, erſt nach den Epicuråern entſtandene, und der Lehre ihrer heiligen Bůcher gerade widerſprechende Secte. Der Glaube an die Unſterblichkeit iſt ålter als alle chinåſiſche, griechiſche, und indianiſche Weltweiſen, derer Anſehen ſo lange nichts gilt, bis ſie uns ihre Grůnde vorlegen. Wir hatten ja auch ſogenannte Philoſophen, welche am hellen Tage leugneten, daß es Tag ſey. Doch wir reden noch von dieſen Weltweiſen.

III. Die Natur hat allen Menſchen den Trieb zur Selbſterhaltung eingepflanzt. Hieraus entſtund der allgemeine Wunſch immer fortzudauern, der ſich gar bald in Gewißheit verwandelte, und darinn, daß die Natur uns den Wunſch immer fortzudauern eingeprågt hatte, glaubte man einen hinlånglichen Beweis zu finden, daß der Menſch nie aufhören werde fortzudauern, weil ſeine Wünſche nicht unerfüllet bleiben dürfen. Wir wünſchen die Fortdauer unſers Kőrpers, und doch wird dieſer Wunſch getåuſcht; warum ſollte der Wunſch der Fortdauer unſrer Seele nicht eben ſowohl der Tåuſchung unterworfen ſeyn, als jener? Oder werden darum einmal alle Leute reich, weil ſich es alle zu werden wünſchen? *

Bergier ** fragt, was denn das Wort Natur hier ſagen wolle. Heißt es ſo viel als Gott, ſo iſt es dieſer ſelbſt

* Syſtem der Natur a. a. O. S. 280 — 281.
** Am a. O. S. 241.

ſelbſt, der uns den Trieb der Selbſterhaltung eingepflanzt hat. Folglich bleibt unſer obiger ganzer Beweis ſtehen. Oder heißt es ſo viel, als die Weſenheit des Menſchen, daß nemlich die Begierde der Selbſterhaltung jedem Menſchen weſentlich ſey; ſo iſt dieſes falſch; jeder Selbſtmörder widerſpricht dieſer Behauptung, der lieber vernichtet ſeyn, als fortleben will. Der Tugendhafte wählet oft lieber den Tod, als daß er eine niederträchtige Handlung begehen ſoll. Der Trieb der Selbſterhaltung fließt alſo nicht unmittelbar aus der Weſenheit des Menſchen, ſondern iſt dem Triebe nach Glückſeligkeit untergeordnet, weil jener nicht allzeit, wie dieſer ſich in dem Menſchen einfindt. Dieſen hat uns Gott gegeben, und jener iſt nur eine Aeußerung von dieſem. Der Wunſch aber nach Glückſeligkeit war niemal ein eitler Wunſch. Die urſprüngliche Offenbarung, und die Vernunft ſagtens dem Menſchen, daß er einmal erfüllet werden müßte. Aber, ſagt Mirabaud, warum werden dann die Wünſche nach Reichthümern, nach einem ewigen Leben des Körpers nicht auch erfüllet? Weil der Trieb nach Glückſeligkeit der einzige Grundtrieb des Menſchen iſt. Glückſelig zu werden iſt unſer Endzweck. Dazu giebt es nun allerhand Mittel, als die Erhaltung des Lebens, den Beſitz der Reichthümer ꝛc. Dieſe führen manchmal zum Zweck, manchmal aber davon ab. In ſo weit ſie Mittel zur zeitlichen Glückſeligkeit ſind, dauert das körperliche Leben einige Zeit fort, der Menſch erhält auch Reichthümer. Allein das Leben des Leibes immer fortſetzen, es auch dann fort-

fortſetzen wollen, wenn es ohne Verletzung der Tugend, und höherer Pflichten nicht ſeyn kann, führte von der wahren Glückſeligkeit ab. Eben ſo iſt es in Anſehung der Reichthümer. Folglich muß die Begierde nach einer beſtändigen Fortdauer des Körpers, oder nach Reichthümern der Begierde nach Glückſeligkeit weichen. In der That ſelbſt aber wird durch die Erfüllung dieſer letztern Begierde auch jede andre, in ſoweit ſie der Vernunft gemäß iſt, geſtillet.

IIII. Wenn unſre Seele nach dem Tode noch übrig bleiben ſoll, muß ſie empfinden, denken, Freude, oder Leid fühlen können. Alſo muß ſie auch Ideen haben. Allein alle Ideen empfängt ſie durch die Sinne des Leibes. Folglich weil ihr die Empfindungswerkzeuge, oder der Körper fehlt, hat ſie auch gar keine Begriffe, kann nicht denken, und iſt nicht mehr. Man müßte nur die längſt verworfene Meynung des Carteſius von den angebohrnen Ideen annehmen.

Der Einwurf beruht auf lauter falſchen Vorausſetzungen. Es iſt 1ſtens falſch, daß wir gar keine Ideen, als durch die Sinne, empfangen; denn wir haben ja abſtracte Ideen, und Begriffe von unkörperlichen Dingen, von Tugend, Wahrheit, Gott ꝛc., die wir uns ſelbſt machen. Nur das gebe ich zu, daß in unſerm gegenwärtigen Zuſtande die Seele ihre erſten Ideen durch die Sinne erhält, weil ſie, ſobald ſie da iſt, nicht anders, als ſchon

verbunden mit dem Körper da iſt. Exiſtirte ſie aber zuvor ſchon einige Zeit ohne Verbindung mit dem Leibe, ſo würde ſie ſich ohne Zweifel auch Begriffe ſammeln, nur vielleicht nicht von ſinnlichen Dingen; denn ein Weſen, das für ſich ſelbſt beſteht, und von ſich ſelbſt wirkſam iſt, das jetzt auch in Vereinigung mit dem Körper doch ganz unabhängig von ihm ſich Ideen ſchaffen kann, würde alsdann gewiß auch nicht unwirkſam bleiben. Die Abhängigkeit von den Sinnen kann der Seele eben darum unmöglich weſentlich ſeyn. Es iſt 2tens falſch, daß die Seele alle jene Begriffe, die ſie ſich in dieſem Leben ſammelt, alle wieder verlieren muß, ſobald ſie den Leib verläßt; denn eine Idee iſt nicht der ſinnliche Eindruck ſelbſt, ſondern die Empfindung, das Bewußtſeyn dieſes Eindruckes, der auf den Körper geſchehen. Ich kann ja aber gar wohl zwanzig Jahre hernach noch wiſſen, was ich heute geſehen, gehört, oder ſonſt gefühlt habe. Oder weis ich dann nicht mehr, was ich ehemal in dem Spiegel, oder durch das Fernerohr geſehen habe, wenn ich jenen, und dieſes nicht mehr bey der Hand habe? Werde ich wieder ſo einfältig, wie ein Kind, ſobald mein Lehrmeiſter geſtorben iſt? Nein, das Gedächtniß bewahret die ehemaligen Begriffe auf, die Einbildungskraft ſtellet ſie mir lebhaft vor, und der Verſtand zieht ohne Beyhülfe des Körpers neue Schlüſſe, und neue Kenntniſſe daraus. Die Gegner wollen dieſes nur nicht faſſen, weil ſie die Seele nur für eine Modification des Körpers halten, eine Vorausſetzung, die ſchlechterdings falſch iſt. 3tens. Iſt es doch gewiß

vorei-

voreilig, ja aufgelegt falſch behauptet, daß die Seele nach der Trennung keine neue Jdeen mehr bekommen kann, weil ihr die Werkzeuge der Sinne fehlen. Von dem Zuſtande der Seele außer der Verbindung mit dem Leibe wiſſen wir gar nichts, und können weder etwas von ihr bejahen, oder verneinen. Sie empfängt jetzt ſinnliche Jdeen durch die Sinne. Aber wie ein Körper auf die Seele wirke, das bleibt immer ein Geheimniß. Jſt es minder begreiflich, wie die Gegenſtände unmittelbar auf die Seele ohne Beyhülfe der Sinne wirken können? Kann jetzt ein äußerer Gegenſtand durch die Sinne, warum ſoll nicht der Gegenſtand ſelbſt auf die Seele wirken können? Doch darauf wollen wir uns nicht beziehen. Genug, daß ſchon die in dieſem Leben erhaltene Jdeen die Seele nach der Trennung der Freude, oder des Schmerzens fähig machen.

Mirabaud, der dieſen Einwurf machet, will ihn auch dadurch noch verſtärken, daß er ſagt: Ein organiſirtes Weſen ſey mit einer Uhr zu vergleichen, die, wenn ſie einmal zerbrochen wird, zu ihrer vorigen Beſtimmung nicht weiter geſchickt iſt. Behaupten, daß die Seele nach dem Tode des Körpers noch empfinden, denken, genieſſen, oder leiden wird, heißt behaupten, daß ein in tauſend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren kann zu ſchlagen, oder die Stunden zu bezeichnen. *

* S. 283.

Immer die alte falſche Vorausſetzung, daß die Seele kein vom Körper verſchiednes Weſen ſey, wie die Uhr von den Theilen nicht verſchieden iſt, aus denen ſie zuſammengefügt worden. Ein in tauſend Stücke zerbrochene Uhr kann nicht mehr fortfahren zu ſchlagen, weil ſie keine Uhr mehr iſt, oder weil die Zuſammenſetzung ihrer Theile aufgehört hat. Aber wenn der Körper zerſtöret wird, bleibt noch ein für ſich thätiges Weſen übrig, das denken, empfinden, genießen, und leiden kann. Der Herr Verfaſſer ſollte ein ſchicklicheres Gleichniß gewählet haben. Ein Klavierſpieler kann ſeine Gedanken auf dem Klavier nicht mehr ausdrücken, ſobald dieſes zerriſſen iſt. Aber darum höret er ſelbſt doch nicht auf, Gedanken zu haben, die aus der Verbindung der Töne entſpringende Harmonie ſich vorzuſtellen, und ſich darüber zu freuen.

V. Der Trieb nach einer immerfortdauernden Glückſeligkeit, und in ſoweit er ins Unendliche geht, iſt ausſchweifend, gehört zur verderbten Natur, und muß alſo nicht nothwendig befriediget werden. Ein endliches Weſen kann auch mit einer endlichen Glückſeligkeit zufrieden ſeyn.

Dieſes würde nur beweiſen, daß uns Gott keine ewigdaurende Glückſeligkeit ſchuldig wäre. Und wirklich läßt ſich, ohne daß man die Offenbarung zu Hülfe nimmt, ſchwerlich mit mathematiſcher Strenge eine ewige Fortdauer unſrer Seele beweiſen. Nichts deſtoweniger wird we-

wegen den angeführten Gründen die Seele nach der Trennung vom Körper doch noch fortdauern, wenigſt auf einige Zeit, damit die Frommen, und Gottloſen ihren Lohn erhalten, den ſie in dieſer Welt nicht empfangen haben. Hier iſt aber die Frage gar nicht von dem, ob wir von Gott mit Recht eine ewig daurende Belohnung fordern können, ſondern zu was uns die Beſchaffenheit unſrer Seele Hoffnung mache. Gott hat ihr einen Trieb nach Glückſeligkeit eingepflanzt, der wenigſt auf der Erde durch nichts völlig befriediget werden kann, nicht weil dieſer Trieb ſelbſt ausſchweifend iſt, ſondern weil kein Gut in Anſehung ſeiner Lage ſo beſchaffen iſt, daß es ihn befriedigen könnte. Wieder haben wir unſtreitig ein natürliches, nicht etwa erſt ein aus der verdorbenen Natur entſtandenes Vermögen, immer mehr zu erkennen, neue Entdeckungen zu machen. Wenn wir alſo die Befriedigung beyder Triebe hoffen, ſo hoffen wir etwas, das unſer Natur gemäß, und gar nicht übertrieben iſt. Oder wer will ſagen, das ſey übertrieben, wenn ich immer vollkommener, immer Gott ähnlicher zu werden trachte, zwey Dinge, worinn es auch der Tugendhafteſte hienieden ſelten gar weit bringt? Uebertrieben, ausſchweifend heißen wir einen Trieb, der nach einem Gute geht, das man unmöglich erreichen kann. Eine nähere Erkenntniß Gottes iſt aber weder nach der Natur unſrer Seele, noch wegen einer andern Urſache unmöglich. Sieh Nöſſelt Verth. der Wahrh. und Göttlichk. der chriſtl. Rel. S. 213. 214. fünfte Aufl.

VI. Ich muß Gott wegen ſeiner ſelbſt lieben, auch wenn es mir auf der Erde immer böſe geht. Das Beſte des Ganzen kann mein Unglück nothwendig machen. Darein muß ich mich nun fügen, und kann in jener Welt keine Belohnung begehren, wenn ich ſie gleich auch hier nicht empfangen habe.

Abſcheulicher Begriff von der Gottheit! Wie? ſie ſollte einen Menſchen blos zum Leiden geſchaffen, und ihm doch zugleich das Vermögen, ſein Leiden zu empfinden, gegeben haben? Wenn ich doch nur zu Aſchen verbrannt werden ſoll, warum hat ſie mich nicht zum Baume gemacht, der verbrannt wird, und werden muß, ohne daß er es empfindt? Mein Schickſal wäre erträglicher geweſen. Gott hat keinen Wurm blos zum Leiden geſchaffen, und mich hätte er dazu beſtimmt, weil es das gemeine Beſte ſo erfordert? Alſo giebt es ein Geſchöpf, das Gott haſſet, dem er nicht wohl will? Und dieſes Geſchöpf bin ich! Da er mir nun die Selbſtliebe zum Antriebe aller meiner Handlungen gegeben hat, hindert mich dieſe einen ſo grauſamen Gott zu lieben. Ich kann ihm nicht dankbar ſeyn für die Uebel, die er mir anthut, ohne daß ich es verſchuldet hätte.

VII. Es liegt ein offenbarer Widerſpruch in der Lehre von der Unſterblichkeit. Nach derſelben müßte Gott zugleich gütig, weiſe, gerecht, nicht gütig, weiſe, und gerecht ſeyn. Die gegenwärtige Einrichtung der Welt, heißt es, iſt der Güte, und Gerechtigkeit Gottes gemäß.

mäß. Aber dabey nimmt man doch noch ein anders Leben an, wo das wieder ins rechte Geleiſe gebracht werden ſoll, was hier mit der Güte, und Gerechtigkeit Gottes nicht beſtehen kann. Muß Gott etwas in jener Welt gut machen, ſo hat er hier, wenigſt auf einige Zeit, etwas überſehen. Der ganze Grund für die Unſterblichkeit wäre alſo der, weil Gott in jener Welt das wieder hereinbringen müßte, was er in dieſer in Anſehung des Guten, und Böſen verſäumt hat. Iſt die gegenwärtige Einrichtung der Welt der Gerechtigkeit nicht gemäß, wer ſteht uns dafür, daß es die in jener Welt ſeyn werde? *

Es ſollte doch ſehr viel ſeyn, wenn es Hume nicht ſelbſt gemerkt hätte, daß hier der Widerſpruch nicht in der Sache, ſondern nur in der ſchiefen Vorſtellung derſelben liegt. Ja, wenn Gott aus Verſehen, aus Uebereilung, oder Unwiſſenheit es hier den Gerechten böſe, und den Ruchloſen gut gehen ließe, und dann erſt in jener Welt, nachdem er ſeinen Fehler erkennet, ihn wieder gut machen müßte, dann wäre freylich die jetzige Einrichtung der Welt der Güte, Weisheit, und Gerechtigkeit Gottes nicht gemäß, und da er ſich nun einmal geirret hat, könnte uns Niemand gut ſtehen, daß nicht das Nemliche auch in jener Welt ihm noch einmal paſſiren möchte. Aber warum machen ſich dann die Unglaubigen ſo einen armſeligen Begriff von Gott? Wir

* Hume 11e Eſſai ſur l'entendement humain.

haben ihnen gewiß nicht Anlaß dazu gegeben. Wir denken uns Gott, wie einen Hausvater, der einige ſeiner Diener einige Zeit ſchwere Arbeit verrichten läßt, endlich aber, nachdem er ihren Fleiß, und ihre Treue geprüſet, ſie in Ruhe ſetzet, und ſie liebreich belohnet. In dem Betragen des Hausvaters liegt gar kein Widerſpruch. Er will, daß ſeine Knechte erſt den Lohn verdienen, und dann giebt er ihnen ſelben, und handelt allzeit der Güte, Weisheit, und Gerechtigkeit gemäß. Eben ſo wird ein Hausvater einige ſeiner Diener nicht gleich wegen jeder Untreue, und Nachläßigkeit fortjagen. Er wird ſie durch Wohlthaten zu beſſern ſuchen, und erſt, wenn er ſieht, daß ſie unverbeſſerlich ſind, ſie beſtrafen, und aus ſeinem Hauſe verſtoſſen. Seine bisher gezeigte Langmuth widerſpricht der ſtrafenden Gerechtigkeit nicht. Das nemliche thut Gott, und da finden nun dieſe Herren Widerſprüche. Denken ſie etwa gar, Gott müßte gleich auf der Stelle den Tugendhaften belohnen, und den Laſterhaften beſtrafen, und er handle nicht recht, daß er beydes bis in jene Welt verſchiebt? Das wäre dann ſo ein Plan zur Regierung der Welt, wie ungefähr ein einfältiger Bauer einen zur Verwaltung eines weitläuftigten Reiches entwerfen würde, und worinn außer ihm, ſeinem Hofe, und etwan noch ſeinem Nachbarn alles andere vergeſſen wäre.

VIII Belohnungen, und Strafen in jenem Leben ſind überflüßig 1ſtens, weil der Gerechte durch die Hochſchätzung

ſchätzung von ſeines gleichen, der Gottloſe, wenn ſeine Laſter bekannt werden, durch den öffentlichen Haß, und zeitliche Strafen, oder wenn ſie verborgen bleiben, durch die Gewiſſensbiſſe ihren Lohn ſchon empfangen. 2tens, weil entfernte Belohnungen, und Uebel noch viel weniger auf die Menſchen wirken werden, wenn es natürliche, und gegenwärtige nicht thun. 3tens. Den Schmerz allein ausgenommen, giebt es weder ein wahres Gut, noch ein wahres Uebel auf der Erde. Nur der Menſch, dem eines oder das andre zu Theil wird, legt ihnen dieſen Namen bey. Folglich braucht es in jener Welt keinen Erſatz. 4tens. Es giebt in jener Welt keine Strafen für Löwen, und Tyger, wenn ſie viele Menſchen zerreißen. Soll es ſolche Strafen für Menſchen geben, welche andre todtſchlagen.

Hochſchätzung von andern ſoll ein Beweggrund zur Tugend ſeyn, zeitliche Strafen, öffentlicher Haß, Gewiſſensbiſſe ſollen den Gottloſen vom Laſter abhalten, nicht wahr? Wenn wir nun dieſen Beweggründen noch einen andern eben ſo ſtarken, oder meinetwegen auch einen eben nur aus der Einbildung entſtandenen beyfügen, thun wir daran nicht recht? Sollten zween Beweggründe, die beyde auf den nämlichen Endzweck abzielen, nicht kräftiger wirken, als einer allein? Iſt es dann alſo nicht gegen das Menſchengeſchlecht lieblos, und aufrühriſch gegen die Geſetze, wenn man einen Zügel, die mit der Unſterblichkeit verbundenen Belohnungen, und Strafen,

mit

mit Gewalt wegnehmen will, und derjenigen als Phantaſten ſpottet, die dieſe Lehre vertheidigen, dafür aber dem Volke einen ungleich ſchwächern übrig läßt, der es unmöglich im Zaume halten kann? Solls die Hochſchätzung von andern, die ich mir erwerbe? Aber ſie iſt ja nach der dritten Einwendung auch uur ein eingebildetes Gut, das in meinen Augen keinen Werth hat? Wenn ich im Stillen Wohlthaten ausübe, wer wird mich hochſchätzen? Oder muß ich meine ſchöne Handlungen allzeit auspoſaunen? Iſt mit dem Tode alles gar, was hilft mirs, daß ich fürs Vaterland geſtorben bin? Ich genieße ja nichts mehr von aller Hochſchätzung. Sind zeitliche Strafen, und öffentlicher Haß ein hinlänglicher Beweggrund? Wenn ich nun aber Gelegenheit habe, tauſend Laſter unbemerkt, und ungeahndet zu begehen? Wenn mich der Tod wegraffet, ehe ich ſelbſt die Wirkungen der begangenen Laſter fühle? Sind es die Gewiſſensbiſſe? Allein, wenn ich nicht frey handle, wo ſollen Gewiſſensbiſſe herkommen? Wo, wenn ich keine zeitliche Strafe zu befürchten habe? Der Verfaſſer des Naturſyſtems bezeugt ja ſelbſt, daß Meuchelmörder, und Diebe, ſo lange ſie unter einander leben, von Gewiſſensbiſſen nichts empfinden. Und vielleicht wußte er es aus Erfahrung, daß ein verhärtetes Gewiſſen keine Vorwürfe mehr mache. La Mettrie will endlich, man ſoll auch ſie ganz verachten. Wo bleibt nun ein Damm gegen die Laſter, ein kräftiger Beweggrund zum Guten

mehr

mehr übrig, wenn die Unſterblichkeit der Seele mit ihren Folgen wegfällt?

Auf das Zweyte antworte ich, daß die Hoffnung künftiger und gewiſſer Belohnungen, und die Furcht künftiger unvermeidlicher Uebel ganz ſicher auf diejenigen noch wirken können, welche gegenwärtige, und natürliche Belohnungen, oder Strafen nicht rühren. Denn was letztere betrifft, ſo giebt es Fälle genug, wo dieſe oder jene ausbleiben. Aber wer von dem Leben nach dem Tode überzeugt iſt, weis auch ſicher, daß er Belohnung zu hoffen, oder Strafe zu fürchten hat. Die Frage kann in dieſem Punkte niemals ſeyn: **Werden die Leute wirklich zur Tugend ermuntert, und vom Laſter abgeſchreckt?** Denn ſo lange die Menſchen frey bleiben, und nur durch Beweggründe, nicht aber durch äußerlichen oder innerlichen Zwang zur Rechtſchaffenheit angeführt werden ſollen, läßt ſich kein Beweggrund denken, dem Niemand widerſtünde. Alle Beweggründe, welche die Gegner angeben, wirken ſo wenig unfehlbar Rechtſchaffenheit, als der Glauben an die Unſterblichkeit. Die Frage iſt nur dieſe: **Iſt der Beweggrund an ſich ſelbſt ſo kräftig, daß er jeden, der ihn überdenkt, bewegen kann, und muß, rechtſchaffen zu ſeyn?** Und da behaupten wir, es gebe keinen, der auf alle mit ſo viel Nachdruck wirken kann, und muß, als der Glauben an die Unſterblichkeit.

Thorheit

Thorheit iſt es übrigens daß es kein Gut, kein Uebel, den Schmerz allein ausgenommen, auf der Erde gebe, ſondern daß alles nur von unſrer Vorſtellungskraft abhange. Wenn das ein Gut heißt, was unſern Zuſtand vollkommener macht, und das ein Uebel, was ihn verſchlimmert, iſt das alles, was die Gegner hier ſagen, eitles ſtoiſches Geſchwätz, und widerſpricht ihrer eignen täglichen Erfahrung. Doch davon unten, wo wir zeigen werden, ob es einen innerlichen Unterſchied zwiſchen dem Guten, und Böſen gebe. Wenn aber ein Mann, der Vernunft haben will, uns einmal ſagen kann: Die Todſchläge, welche der Löwe begeht, bleiben ungeſtraft. Alſo hat es nicht nothwendig, daß die Todſchläge beſtraft werden, welche Menſchen begehen. — Dann glaube ich, darf man mit Ehre ſchweigen. Wer möchte auch da noch ein Wort verlieren?

IX. Der Glauben an die Unſterblichkeit hat nicht nur keinen Nutzen, ſondern bringt auch noch Schaden. Er hat keinen Nutzen bey den Ruchloſen, welche ſich darüber wegſetzen, und ihren Leidenſchaften folgen. Schwache, und furchtſame Seelen laſſen ſich zwar jezt davon ſchrecken; aber die Furcht der Verweiſe, und der Gewiſſensbiſſe, und ihr natürlicher Geſchmack an der Tugend würden ohne dieſen Glauben das nemliche leiſten. 2tens. Der Glauben an die Unſterblichkeit machet, daß ſie ſich Gott wie einen Deſpoten, und Tyrannen vorſtellen. Schreckliche, und endloſe Strafen werden an den Schlachtopfern

opfern ſeiner eigenwilligen Wuth alle jene unwillkührliche Schwachheiten, oder nothwendigen Fehler rächen, die ſeinen Zorn entzündet haben. Dieſer unverſöhnliche Tyrann wird die Schwächen, die augenblicklichen Vergehungen, die Neigungen, die er den Herzen ſeiner Geſchöpfe eingepflanzt hat — — auf das ſtrengſte ahnden. Die Furcht vor einem ſolchen Gott dient zu nichts, als den Tod erſchrecklich, und das Leben unerträglich, Enthuſiaſten, und Unglückliche zu machen. Die Welt würde bald zu Grunde gehen, wenn nicht die Natur ſelbſt die Frömmlinge zwänge, oft auf ihre Meynung zu vergeſſen. *

Mit dem nemlichen Rechte kann man von allen moraliſchen Grundſätzen, ſelbſt von denen der Atheiſten ſagen, ſie haben keinen Nutzen, weil es doch immer Menſchen geben wird, die ſich nicht daran kehren. Sind ſie darum gleich verwerflich? Daß er aber alle, welche ſich durch den Glauben an die Unſterblichkeit zur Tugend leiten laſſen, nur ſchwache, und furchtſame Seelen nennet, das iſt eine Sprache, die wir an Leuten ſeines gleichen ziemlich gewohnt ſind. Nur das iſt nicht zu begreifen, wo er es her weis, daß die Furcht der Verweiſe, der Gewiſſensbiſſe, und der natürliche Hang zur Tugend bey dieſen Leuten eben ſo ſtark wirken würden, als der Glauben an die Unſterblichkeit. Sie enthalten ſich oft vom Böſen, wo ſie gar keinen Verweis zu befürchten hätten,

* Syſtem der Natur 1. Th. 13. H. S. 29.

hätten, nur weil ſie glauben, daß ſie Gott ſtrafen würde. Fiele dieſes weg, und überzeugte man ſie, daß das Gewiſſen eine ſelbſt erdachte Marter ſey, wäre die Ausübung der Tugend mit vieler Beſchwerlichkeit verbunden, ſo denke ich, würde es gar keinen Zaum mehr geben, der ſie noch vom Laſter abhielte. 2tens. So abſcheulich, wie ihn Mirabaud malet, hat ſich kein Menſch ſeinen Gott noch vorgeſtellet, daß er nach Belieben auch unwillkührliche Fehler ewig beſtraſe. Wir kennen ihn als Vater, Wohlthäter, und Erlöſer, der nur den ſtrafet, welcher muthwilliger Weiſe ſelbſt geſtrafet ſeyn will; die andern aber belohnet. Das machet uns das Leben angenehm, und mildert die Schrecken des Todes. Wenn man über eine Lehre ſchmähet, ſollte man ſie doch wenigſt verſtehen, oder mit Fleiß nicht verſtellen.

X. Eben dieſer Verfaſſer häufet noch andre Gründe, aus welchen die Schädlichkeit unſrer Lehre, und ihre Unnützlichkeit erhellen ſoll. 1ſtens. Einige Gottloſe glauben an kein ewiges Leben. 2tens. Andre glauben, es ſey noch weit entfernet, und ſündigen fort. 3tens. Wieder andre verlaſſen ſich auf Gottes Barmherzigkeit, und hoffen, daß ſie ſich im Todbette noch bekehren würden, und daß ſich Gott leicht verſöhnen laſſe. Folglich wird das Laſter durch dieſe Meynung nur genährt, und mehr Böſes, als Gutes durch ſie geſtiftet.

An allem dieſem hat nicht der Glauben an die Unſterblichkeit, ſondern die Bosheit der Menſchen Schuld. So wenig der Atheiſt ſeine moraliſchen Grundſätze darum verwerfen wird, weil einige nicht darauf achten, ſo wenig kann aus der nemlichen Urſache der Glauben an die Unſterblichkeit etwas von ſeinem Gewichte verlieren. Uebrigens ſtoſſen dieſe Behauptungen alle Einwürfe um, welche eben dieſer Verfaſſer uns gerade zuvor gemacht hat. Verläßt man ſich auf Gottes Barmherzigkeit, glaubt man, es ſey ſo leicht, ſich mit ihm auszuſöhnen, ſo müſſen ſich ihn die Menſchen doch nicht als einen Tyrannen vorſtellen. Sieh den IX. Einwurf.

XI. Iſt die Seele unſterblich, ſo läßt ſich nichts ungerechteres denken, als die Todesſtrafen; denn der Verbrecher bekäme in jener Welt immer noch ſeine Strafe. Jetzt raubet man ihm aber auch die Zeit, ſeinen Fehler zu bereuen, und ihn wieder gut zu machen.

Von der Rechtmäſſigkeit der Todesſtrafen überhaupt mögen andre entſcheiden. Hier betrachten wir ſie nur als Warnung für andre, ſie von den Laſtern abzuſchrecken. Man beſtrafet die Verbrecher nicht darum, weil man glaubet, ſie würden in jener Welt nicht beſtrafet, ſondern weil für die öffentliche Ruhe nicht genug geſorget wäre, wenn man alle Verbrechen ohne zeitliche Strafe hingehen ließe. Auch der Atheiſt muß aus dieſer Urſache ſtrafen. Nebſt dem giebt es Verbrechen, die in keiner Zeit mehr

gutgemacht werden können, wie z. B. der Todſchlag, und Zeit zur Bereuung läßt man dem Sünder allzeit. Warum ſollte man ihn andern zum warnenden Beyſpiele nicht beſtrafen?

XII. Iſt die Seele unſterblich, warum fürchtet ſich dann der Menſch ſo ſehr vor dem Tode?

Dörfte man die Frage nicht umkehren: Wenn mit dem Tode des Leibes alles gar iſt, warum zittern dann die Materialiſten, und andre Beſtreiter der Unſterblichkeit ſo ſehr bey Herannäherung des Todes? Warum nehmen ſie da meiſtentheils ihre Grundſätze wieder zurück, die ſie zuvor mit ſo vieler Unverſchämtheit predigten? -- Doch das geſchieht, wie die Geſunden vorgeben, aus Schwachheit, noch nicht gänzlich beſiegten Vorurtheilen, und weil die Kranken nicht mehr bey vollkommenen Verſtande ſind. Die Furcht des Todes hat zweyerley Quellen, die Liebe zum Leben, und die Ungewißheit der Zukunft. Bey allem Glauben an die Unſterblichkeit mußte uns doch Gott die Furcht vor dem Tode, oder was eines iſt, den Trieb zur Selbſterhaltung noch laſſen, weil ohne dieſen der Selbſtmord die Erde bald entvölkern würde. Nebſt dem iſt es eben nicht ſo gar gemein, und kann es auch bey unſrer menſchlichen Schwachheit nicht ſeyn, daß die Leute allen ihren Pflichten vollkommen Genügen leiſten. So ſehr ſie alſo auch auf einer Seite bey ihrem Tode die Hoffnung einer beſſern Zukunft aufrichtet, ſo

fällt doch ſelten gar alle Urſache der Furcht vor dem kommenden Gerichte weg, ob es gleich dem Chriſten niemals an Mitteln fehlet, dieſe Furcht von ſich zu verbannen.

XIII. Wer dieſes Leben nur als vorübergehend anſieht, wird ſich keine Mühe für Moral, Wiſſenſchaften, und überhaupt für alles geben, was ſeinen gegenwärtigen Stand vollkommener machen könnte. -- Warum dann nicht, da die Vollkommenheit ſeines künftigen Zuſtandes in dem Maaße wächst, wie er hier ſchon daran arbeitet? Das giebt vielmehr einen Antrieb weiter, ſich hier ſchon vollkommen, als möglich, zu machen.

XIIII. Die Pfaffen haben die Lehre von der Unſterblichkeit verbreitet; denn ſie ſahen ungemeine Vortheile dabey. Sie behielten ſich das Recht vor, ihre Sklaven, und dummen Anbether in den Himmel zu ſetzen, und alle andre in die Hölle zu verſtoſſen. Sie füllten ihren Beutel, indem ſie das Recht zum Himmel verkauften, und ſo die Herrſchaft ſelbſt über die Regenten an ſich riſſen.

Das wird wohl nur geſagt, um auf die Prieſter ſchmähen zu können. Alſo hätten ſie dieſe Lehre auch den Wilden in Welttheilen, bey denen man doch von Prieſtern nichts weis, mitgetheilt? Auch da, wo ſie weder im Himmel, noch in der Hölle Plätze auszutheilen haben? Der Glauben an Unſterblichkeit war allzeit Volksglaube.

glaube. Die Prieſter hätten ihn höchſtens nur zu ihrem Vortheile benützet; aber nicht erfunden. Und das könnte der Lehre ſelbſt nichts verſchlagen. Wie viel aber an dieſen Verleumdungen wahr ſeyn mag, das wollen wir hier nicht einmal unterſuchen, weil es nicht hierher gehört.

XV. Nachdem aus Platons Schule die Lehre der Unſterblichkeit ſich in Griechenland verbreitet, tödteten ſich ſo viele Mißvergnügte ſelbſt, daß Ptolomäus Philadelphus verbiethen mußte, ſelbige noch öffentlich zu lehren. Und noch heute iſt der Glauben an die Unſterblichkeit Urſache, daß ſich bey dem Tode eines Großen eine Menge gemeiner Leute, und Weiber bey den Negern, Indianern, und Amerikanern ſelbſt umbringen, um den Verſtorbenen in jener Welt zu bedienen.

Wer kann dafür, wenn einige durch übermäſſiges Weintrinken ihre Geſundheit verderben, da der Wein doch vielmehr unſre Kräfte ſtärken ſoll? Iſt die Schuld etwa am Weine? Die Lehre von der Unſterblichkeit kann Niemanden verleiten, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen, weil er ſich niemal einer glückſeligen Ewigkeit zu getröſten hat, außer wenn er hier zuvor alle ſeine Pflichten genau erfüllet hat; ja ſie muß vielmehr vom Selbſtmorde abſchrecken, weil ſie dem, der ſich den Befehlen ſeines Schöpfers entziehen will, ewige Strafen drohet. Ptolomäus Philadelphus hätte alſo nur dieſe Lehre deutlicher ſollen vortragen laſſen. Die Indianer, Negern, und Amerika-

rika-

rikaner bringen ſich nicht um, weil ſie die Unſterblichkeit, ſondern weil ſie die Auferſtehung glauben, und von dieſer falſche Begriffe haben. Sie meyen nemlich der Verſtorbene, dem zu gefallen ſie in das Feuer ſpringen, oder ſich ermorden laſſen, habe in jener Welt auch noch Gemahlinnen, und Aufwärter nothwendig. Am allerwenigſten ſollten uns die Ungläubigen einen Vorwurf des Selbſtmordes wegen machen. Sie ſind es, die die Beſchwerniſſe dieſes Lebens mit ſo gräßlichen Farben ſchildern, daß ſie manchmal unerträglich werden ſollen. Sie ſind es, die uns rathen, wir ſollten uns alsdann ſelbſt einen Ausgang aus der Welt öffnen, weil wir doch hier nichts mehr nützen können. Das patet ianua iſt ihr Wahlſpruch. Wo hat das jemal ein Chriſt gelehret, ſo lange er noch bey geſundem Verſtande war?

XVI. Der Glauben an die Unſterblichkeit iſt zur Beförderung der Tugend gar nicht nothwendig, ja wenn man von der Unſterblichkeit nichts weis, wird man ſich nur um deſto mehr beſtreben, ſich in dieſem Leben glücklich, und vergnügt zu machen. Die tugendhafteſten Männer des Alterthumes glaubten keine Unſterblichkeit, wie Timäus, Ariſtoteles, die Platoniker, Zeno, Ovid, die zween Seneca, Epictet, Antonin. Cicero wußte nicht, was er in dieſem Punkt glauben ſollte. Moſes und Eccleſiaſtes ſagen nichts von einem zukünftigen Leben. Die Sadducäer, Epicuräer, gelehrten Chineſer, und die berühmteſten Römer zu Cäſars, und

Cicero's Zeiten hoffeten nichts nach dem Tode, und waren darum doch keine ſchlechtere Bürger, als andre *

Der Glauben an die Unſterblichkeit iſt ein neuer Beweggrund, ſich auch hier ſchon durch die Tugend glücklich zu machen, und er leitet uns, daß wir unſre Glückſeligkeit nicht etwa in etwas ſuchen, worinn ſie nicht beſtehen kann. Was die tugendhaften Männer des Alterthumes betrifft, worunter wir den Ovid gar nicht geſuchet hätten, iſt ihre Tugend manchmal ſehr problematiſch, und ſonderlich bey den Römern mehr Herrſchſucht, Stolz, und Gewaltthätigkeit, als wahre Bürgertugend. Es fehlt auch nicht an gelehrten Männern, welche den Verfall der römiſchen Monarchie dem einreißenden Epicuriſmus zuſchreiben. Doch wo ſie auch wahre Tugend iſt, muß man ſie mehr einer angebohrnen Herzensgüte, als der Kraft ihrer Grundſätze zuſchreiben. Man leugnet nicht, daß ein Atheiſt tugendhaft ſeyn könne, wenn er eben keine beſondere Anlagen zum Laſter hat. Das Beſtreben, ſeinen Grundſätzen Ehre zu machen, die Furcht der Strafe, oder der ſchädlichen Folgen des Laſters können ihn von vielen Sünden abhalten, und zu ſchönen Handlungen antreiben. Aber es kann tauſend Fälle geben, wo ihm alle dieſe Zügel fehlen. Und wann er auch dann noch tugendhaft iſt, ſo iſt er es nur zufälliger Weiſe, und ohne Grundſätze. Aber man ſage nur niemal, daß ohne Glauben an die Un-

* Syſtem der Natur a. a. O. S. 293. folg. 312. — 315.

Unſterblichkeit auch unter dem Volke häusliche Tugend blühen werde. Was hilfts nun, wenn für ein paar kaltblütige Philoſophen, oder für öffentliche Bürgertugend geſorgt iſt, das übrige Volk aber keinen Zügel hat. Alle dieſe ſo gerühmten weiſen Männer, wenn ſie als Geſetzgeber ſprachen, baueten auf Religion, und Unſterblichkeit. Als Philoſophen widerſprachen ſie aber den aufgelegteſten Wahrheiten. Und dieſe will man uns als Muſter vorſtellen? Vom Moſes, und Eccleſiaſtes anderswo.

XVII. Der Genuß des gegenwärtigen Lebens iſt ein gewiſſes Gut. Das künftige etwas Ungewiſſes. Warum ſoll man das Gewiſſe dem Ungewiſſen aufopfern?

Wenn aber das Künftige gewiß, ungleich größer, und ewig dauernd iſt?

XVIII. Zum Beſchluſſe wollen wir noch einige Einwürfe von Shaftesbury beantworten. 1ſtens. Die auf die Unſterblichkeit gegründete übernatürliche Liebe hat oft die Bande der Menſchheit zerriſſen, mehr Feindſchaften und Zwietracht geſtiftet, als ſelbſt das zeitliche Intereſſe unter den Heiden. — Das Chriſtenthum kennet keine übernatürliche Liebe gegen Gott, den Nächſten, oder ſich ſelbſt, welche Bande der Menſchheit zerreißen könnte. Sie muß ſelbe vielmehr enger knüpfen. Es muß alſo hier nur von einer vorgeblichen übernatürlichen Liebe

be die Rede ſeyn. Die gemeinen Heiden glaubten auch an die Unſterblichkeit. Dieſe kann alſo wohl die Quelle der Zwietracht nicht geweſen ſeyn. 2tens. Die Hoffnung eines andern Lebens macht uns die natürlichen Pflichten gegen Freunde, und andre Menſchen vernachläſſigen; denn man muß die Neigung gegen ſie als weltlich, und dem Seelenheile gefährlich anſehen. Der Wandel der Chriſten, wie Paulus ſaget, muß im Himmel ſeyn. — Wenn doch unſre Gegner das Geſetz auch verſtünden, das ſie verachten wollen. Wer allgemeine Menſchenliebe empfiehlt, der ſchließt keinen Menſchen, und um ſo viel weniger Freunde davon aus. Wer ſie alle wegen Gott liebet, deſſen Wandel iſt himmliſch. Der heilige Paulus will nur nicht, daß wir uns an dem Beſitze irdiſcher Güter als unſerm letzten Endzwecke begnügen ſollen. Sie als Mittel zum Zwecke zu gebrauchen, das hat er nicht verbothen, will vielmehr, daß wir es thun. Haben einige Andächtler dieſe Lehre mißbrauchet, und ihre Liebe nur auf wenige eingeſchränkt, ſo haben ſie durch die That jenen Grundſätzen widerſprochen, zu denen ſie ſich mit dem Munde bekannten. 3tens. Der Glauben an die Unſterblichkeit nimmt der Tugend ihr ganzes Verdienſt; denn ſie beweget mich aus Intereſſe, aus Hoffnung der Belohnung, oder aus Furcht der Strafe tugendhaft zu ſeyn. Ich entbehre die Vergnügungen dieſes Lebens nur, weil ich mich durch jene in der andern Welt ſchadlos halten ſollen. — Wer die Sünde nur unterläßt, weil er die Strafe fürchtet, oder die

Tugend, die er ſonſt haſſet, nur aus Hoffnung der Belohnung übet, der darf ſich auch nach unſern Grundſätzen auf keinen Lohn im Himmel Rechnung machen. Aber wenn man die Tugend wegen Gott übet, und das Laſter wegen ihm flieht, dann iſt auch die Hoffnung einer Belohnung, und die Furcht der Strafe nicht verwerflich. Alle Atheiſten wollen doch, daß der Menſch zum Schein tugendhaft ſeyn ſoll. Und was bringen ſie für Gründe? Weil ihn, ſagen ſie, die Tugend allein glücklich machet, weil er den Strafen ausweichet, weil er andre beweget, gegen ihn rechtſchaffen zu handeln, wenn er auch gegen ſie ſo handelt. Was iſt dann da für ein andrer Beweggrund, tugendhaft zu ſeyn, als das zeitliche Intereſſe? Und doch laſſen ſie dieſes gelten. Soll gerade die Hoffnung einer ewigen Belohnung der Tugend ihren Werth benehmen? 4tens. Das Chriſtenthum giebt uns keinen Begriff von den heroiſchen, und vortrefflichſten Tugenden der Freundſchaft, des Eifers für das gemeine Beſte, und verſpricht dafür auch keine Belohnungen. — Alles falſch. Zwar zu heldenmäſſigen Tugenden giebt es nur ſelten Gelegenheit, und ſie ſind nicht das Werk einer jeden Seele. Kein Wunder alſo, wenn ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird in einem Buche, das Anleitung giebt, wie wir unſre gewöhnliche Pflichten erfüllen ſollen. Der gemeine Hauſe iſt doch immer der gröſste. Wenn die Leute als Eltern, Kinder, Dienſtbothen, Unterthanen, als Obrigkeiten, und Regenten ihre Pflichten beobachten, dann

iſt doch für das gemeine Beſte, für Freundſchaft genug geſorgt. Nun ſchärfet das Chriſtenthum jedem ſeine Pflichten ein, verſpricht denen Belohnung, die dieſe Pflichten beobachten. Und da es neben der allgemeinen Liebe nothwendig auch Vaterlandsliebe ꝛc. empfiehlt, ſind die heldenmäſſigen Tugenden gar nicht vergeſſen. Es ſcheint, unſre Philoſophen wiſſen nichts als auffallende Tugenden der Helden, und außerordentliche Handlungen zu ſchätzen, und ſie halten nur die Philoſophen für Menſchen, für die man allein ſorgen müſſe. Nein, der Wohlſtand des Staates beruhet hauptſächlich in der häuslichen Tugend, darinn, daß jeder ſeinen Pflichten nachkomme. Heroismus rettet nur in ganz beſondern Fällen. Man muß alſo jene ganz beſonders zu befördern ſuchen, weil ſie Jedermannsſache iſt, wenn man ſchon dieſe nicht ausſchlieſſen darf, ja auch dazu ermuntern ſoll. Beydes leiſtet der Glauben an die Unſterblichkeit nach chriſtlichen Grundſätzen.

Bey Abhandlung dieſer Materie habe ich nebſt vielen andern *Bergier Traité hiſtorique & dogmatique de la vraie Religion* T. III. Nöſſelt Vertheidigung der Wahrheit, und Göttlichkeit der chriſtl. Relig. benützet. Die Einwürfe habe ich meiſtens aus dem erſtern, doch mit Zuziehung der Gegner ſelbſt, die ich bey Handen hatte, geborget. Bey den Antworten folgte ich öfters meiner eigenen Meynung.

Zehn=

Zehnter Abſchnitt.

Von der Religion.

§. 85.

Alſo muß der Menſch, um glückſelig zu werden, nach Gott trachten.

Der Menſch will nun einmal glückſelig ſeyn. In dieſem Leben wird er es niemal vollkommen. Weil es aber einen Gott giebt, der ſeinen Trieb nach Glückſeligkeit wenigſt in jener Welt befriedigen wird, hat er kein anderes Mittel ſeinen Zweck zu erreichen, als bey Gott, und durch Gott Glückſeligkeit zu ſuchen. Er muß ſich an Gott wenden.

§. 86.

Nach Gott trachten heißt, ſich ihm nähern, ihm, ſo viel möglich, ähnlich werden.

Muß der Menſch ſeine Glückſeligkeit in Gott ſuchen, ſo iſt es nothwendig, daß er ſich ihm nähere. Da aber Gott ein geiſtiges Weſen, und ſchon überall gegenwärtig iſt, können wir uns ihm dem Leibe nach nicht nähern. Es läßt ſich alſo kein anderer Weg, Gott näher zu kommen, denken, als wenn wir eben das in uns nachzuahmen ſuchen, durch was Gott ſo glücklich iſt, wenn wir es auch gleich nicht erreichen können, oder was eines iſt, wenn wir ihm ähnlich zu werden trachten. Gott iſt das

höch-

höchſte, unendliche Gut, und dadurch unendlich glückſelig. Wir werden alſo auf unſre Art auch glückſelig ſeyn, wenn wir uns das eigen zu machen trachten, wodurch er ſo glückſelig iſt.

§. 87.

Um ihm ähnlich zu werden, muß man ſeine Vollkommenheiten erkennen, und nachahmen, oder aus ihnen Beweggründe zu handeln herleiten.

Wollen wir das nachzuahmen ſuchen, durch was Gott ſo glückſelig iſt, ſo müſſen wir Gott vor allen Dingen erkennen, oder der nächſte Weg zur Glückſeligkeit iſt, daß wir die Vollkommenheiten Gottes erkennen lerner. Die Erkenntniß allein würde aber in uns höchſtens nur eine eitle, und fruchtloſe Bewunderung wirken. Wir würden um nichts glückſeliger werden, als ein armer Menſch, der zwar den Wohlſtand, die Pracht, den Ueberfluß des Reichen anſtaunet; aber weil er von allem dieſem nichts bey ſich ſieht, nur mit deſto größerm Schmerz ſich ſeines Elendes wieder erinnert. Um alſo uns die Vollkommenheiten Gottes, ſo viel es unſre eingeſchränkte Natur zuläßt, eigen zu machen, müſſen wir zweytens ſie nachahmen, oder aus ihnen Beweggründe unſrer Handlungen hernehmen. Ich will dieſes durch einige Beyſpiele erläutern. Seine allgemeine und unparteyiſche Menſchenliebe muß uns bewegen, allen Menſchen, ſie mögen unſre Freunde, oder Feinde,

unſre Glaubensgenoſſen, oder Irr- und Ungläubige ſeyn, mit einer thätigen Liebe begegnen. Seine Unveränderlichkeit muß uns lehren, auf ihn allein, niemals aber auf vergängliche Dinge unſer Vertrauen zu ſetzen. Die Erkenntniß, daß er von Ewigkeit her ſchon in ſich glücklich war, muß uns antreiben, ihm deſto mehr für die Wohlthat unſrer Erſchaffung zu danken. Weil er ein Geiſt iſt, müſſen wir ihn im Geiſte, und in der Wahrheit anbethen. Seine Allgegenwart, ſeine Allwiſſenheit, ſeine Gerechtigkeit, ſeine Fürſehung muß uns bald behutſam, bald zufrieden machen, bald Gerechtigkeit, und Vertrauen einflöſſen, u. ſ. w. Dieſe lebhafte Erkenntniß Gottes verbunden mit der Anwendung auf unſer Leben würde uns gar bald auf einen ſo hohen Grad der Glückſeligkeit bringen, als ihn nur immer in dieſem Leben ſich der Menſch wünſchen kann. Sie würde uns eine anhaltende Zufriedenheit über den Beſitz unſrer Vollkommenheiten gewähren, und kein zeitliches Uebel würde uns darinn ſtören können. Und hierinn beſteht nach §. 43. unſre Glückſeligkeit. Wir würden Friede mit Gott, mit andern, und uns ſelbſt haben. Alle Widerwärtigkeiten würden wir nur als Prüfung, und Beſſerungsmittel anſehen, unſre Schwachheiten würden uns bey der lebendigen Erkenntniß der Güte Gottes nicht zaghaft machen; und die Ausſicht auf eine glückſelige Zukunft würde uns vollkommen beruhigen.

Vielleicht

Vielleicht wendet man aber ein: der Menſch könne Gott nicht nachahmen. Jener ſey ein endliches, dieſer aber ein unendliches Weſen, es ſey kein Verhältniß zwiſchen beyden. Aber warum ſetzet man zum Voraus, daß zur Nachahmung beyde Weſen gerade die nemliche Natur haben, beyde gleich endlich, oder unendlich ſeyn müſſen? Das iſt eine bloße willkührliche Vorausſetzung. Hat auch ein unendliches Weſen gewiſſe moraliſche Eigenſchaften, ſo kann das endliche ſelbige doch nachahmen. Gott iſt weiſe, gütig, und gerecht, freylich alles unendlich. Kann der Menſch auf eine endliche Weiſe nicht auch gütig, gerecht und weiſe ſeyn, ſeinem Gott nachzuahmen? Gott läßt regnen, und ſeine Sonne über Gute, und Böſe aufgehen. Kann er mir nicht zum Muſter einer unparteyiſchen Liebe gegen Freunde, und Feinde, gegen Chriſten, und Ungläubige dienen? u. ſ. w. Gewiß das geht eben ſo gut an, als wenn ein Unterthan in ſeinem kleinen Hausweſen auf ſeine Art alle jene Tugenden nachzuahmen ſuchet, die ſein König im Großen bey der Regierung des Reiches zeiget.

§. 88.

Es giebt alſo einen innern, und weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem moraliſchen Guten, und Böſen, in ſo ferne nemlich eine Handlung mit den Vollkommenheiten Gottes übereinſtimmt, oder nicht.

Der Beweis dieſes Satzes ergäbe ſich zwar aus dem, was wir eben geſagt haben, ſelbſt. Müſſen wir die Vollkommenheiten Gottes erkennen lernen, und aus ihnen Beweggründe unſrer Handlungen hernehmen, oder was eines iſt, müſſen wir Gott ähnlich zu werden trachten, ſo iſt jede Handlung, welche eine göttliche Vollkommenheit zur Richtſchnur hat, und dieſe ausdrückt, eine innerlich gute Handlung. Entgegen wird jede Handlung innerlich böſe ſeyn, welche einer Vollkommenheit Gottes entgegengeſetzt iſt. Daß hier von freywilligen, und freyen Handlungen die Rede ſey, verſteht ſich. Es läuft auf eines hinaus, wenn wir ſagen: Jede Handlung ſey innerlich gut, welche mit den Endzwecken des Schöpfers, und der erſchaffenen Dinge übereinſtimmet; jede andre aber böſe. Allein die Atheiſten, Materialiſten, und andere geben ſich ſo viele Mühe zu beweiſen, daß keine Handlung in ſich ſchändlich, oder löblich ſey, ſondern erſt zufälliger Weiſe es werde. Es wird alſo nöthig ſeyn, daß wir uns über dieſe Materie etwas weitläuftiger erklären. Die Nutzbarkeit dieſer Unterſuchung wird ſich gleich zeigen.

Die Pyrrhoniſten behaupten, keine Handlung ſey an ſich böſe, oder gut. Erſt wie ſich die Menſchen genöthiget ſahen, miteinander in eine Geſellſchaft zu tretten, haben ſie auch zur Aufrechthaltung derſelben gewiſſe Geſetze gemacht. Dadurch ſey erſt eine dieſen Geſetzen zuwiderlaufende Handlung als böſe er-

klaret

kläret werden, und eine damit übereinſtimmende als gut. Todſchlag, unnatürliche Unzucht, Gottesläſterung, Ehebruch ſind alſo an ſich keine böſe Handlungen, ſondern es erſt durch den Vertrag der Menſchen geworden, weil, wenn man ſie nicht unterſagte, die Geſellſchaft nicht lange beſtehen könnte.

Die Materialiſten lehren, jene Handlung ſey böſe, welche dem eigenen Vortheile, oder Intereſſe des Menſchen entgegengeſetzt iſt. Im Colliſionsfalle alſo, wo es zweifelhaft iſt, ob ich meinen, oder den Vortheil meines Nächſten beförden ſoll, habe ich nur darauf zu ſehen, ob ich mir durch meine Handlung Hochſchätzung, Liebe, und Gunſt, oder Verachtung, Haß, und Verfolgung andrer zuziehen werde. Iſt jenes, ſo iſt die Handlung gut, weil ſie vortheilhaft für mich iſt; ſonſt aber böſe. Eigentlich gründet ſich alſo die Moralität einer Handlung nur auf unſre natürliche Empfindlichkeit (Senſibilitas phyſica). Was angenehme phyſiſche Folgen für mich hat, iſt gut, was ſchmerzhafte hat, böſe. Wohlluſt, und Schmerz, die aus der Handlung entſtehen, beſtimmen ihre Güte, oder Bosheit. Dieſe Meynung der Materialiſten iſt die nemliche mit jener der Pyrrhoniſten; denn eigentlich haben nach dieſer ihrer Meynung die Menſchen nur wegen ihres Vortheils eine Geſellſchaft, und einen Vertrag unter ſich eingegangen, wie Bergier bemerkt.*

Die

* Traité hiſt. et dogmat. T. III. p. 364.

Die Stoiker berufen ſich auf das moraliſche Gefühl. Unſer Gewiſſen ſoll uns deutlich ſagen, ob eine Handlung böſe, oder gut ſey; indem es über manche Handlung Vorwürfe machet, bey andern aber Beyfall giebt. Dieſe drey Meynungen leiten alſo den Grund, warum eine Handlung gut, oder böſe iſt, aus einem geſellſchaftlichen Vertrage, aus dem eigenen auf phyſiſche Empfindlichkeit ſich gründenden Intereſſe des Menſchen, oder aus dem moraliſchen Gefühl ab, kraft deſſen jeder Menſch ſogleich erkennet, ob eine Handlung böſe, oder gut ſey. Wir wollen alle in Erwägung ziehen, und zeigen, daß ſich aus obigen Gründen niemal zuverläßig, am allerwenigſten aber durch die erſtern zween beſtimmen laſſe, welche Handlung gut, oder böſe ſey, ſondern, daß man vielmehr ein von Gott gegebenes Geſetz annehmen müſſe, welches gewiſſe Handlungen, weil ſie dem Endzwecke der Schöpfung, dem Beſten des Menſchen, und der Geſellſchaft zuträglich ſind, unter Verſprechung einer gewiſſen Belohnung anbefiehlt, andre aber aus entgegengeſetzten Urſachen unter Androhung einer gewiſſen Strafe verbiethet Die Uebereinſtimmung, oder Nichtübereinſtimmung mit dem Willen Gottes, mit ſeinen Eigenſchaften, und dem Endzwecke der Schöpfung machet eine freye Handlung des Menſchen innerlich gut, oder böſe. Das Licht der Vernunft, das moraliſche Gefühl, es mag nun angebohren, oder erſt erworben ſeyn, und dann auch die Offenbarung machen uns dieſen Willen Gottes bekannt. Geſellſchäftliche Verträge, Beförderung

derung des eigenen Vortheiles, wie überhaupt die Verſprechung der Belohnung, oder die Androhung der Strafen ſehen wir nur als Beweggründe an, die Handlungen zu verrichten, oder zu unterlaſſen, nicht als Gründe, die ihre Sittlichkeit beſtimmten.

§. 89.

Die Sittengeſetze müſſen ſich zuletzt alle auf den Willen Gottes gründen, oder was eines iſt, jede Handlung iſt nur darum gut, weil ſie mit den Endzwecken Gottes übereinſtimmt, und böſe, weil ſie nicht übereinſtimmt. Jene gebiethet, dieſe verbiethet Gott.

I. Alle Nationen, die einen Gott erkannten, haben ſich ihn als einen Geſetzgeber, als einen Richter, Belohner, oder Strafer vorgeſtellt. Ich könnte mich hier auf den Begriff berufen, den die erſten Menſchen nach Anweiſung Gottes ſelbſt ſich von ihm machten, und der ohne Zweifel die Urſache iſt, warum ſich der Glauben an dieſe Wahrheit auf alle Völker verbreitet hat. Adam lernte Gott als Geſetzgeber kennen, Abel ſah ſich von ihm belohnt, Kain farcht ſeine ſtrafende Gerechtigkeit. So zeigte ſich Gott auch den erſten Patriarchen. Doch ich will unſre Gegner nicht auf die Bibel verweiſen, an der ſie ſo vieles auszuſtellen wiſſen. Jedes andre Volk glaubte, daß die Gottheit wegen laſterhaften Handlungen über die Menſchen zürne, und brach-

te ihr darum Opfer, verfiel auf Verſöhnungen, und legte ſeine Reue, freylich oft widerſinnig genug, an den Tag. Jedes Volk glaubte, daß die Götter mit den Guten zufrieden, mit den Schlimmen aber mißvergnügt wären. Und eben darum leiteten alle die Moralität ihrer Handlungen von dem Willen, und Befehl der Gottheit ab. Sogar die Weltweiſen, welche ſich ſo oft die undankbare Arbeit machten, die geſunden Begriffe des Volkes zu verwirren, erkannten es, daß alle Geſetze keine Verbindlichkeit haben könnten, wenn man Gott nicht zum erſten, und oberſten Geſetzgeber annähme. Man ſehe die Stelle des Cicero beym Bergier. * Dieß war auch die Urſache, warum die älteſten Geſetzgeber immer vorgaben, ihre Geſetze wären von der Gottheit ſelbſt ihnen eingegeben worden; weil ſie wohl ſahen, ſonſt würden ſie bey den Leuten wenig ausrichten.

II. Nimmt man Gott nicht zum höchſten, und erſten Geſetzgeber an, ſo ſieht man nicht, wie irgend ein Menſch ſich unterſtehen kann, uns Geſetze geben zu wollen. Es wird nur das Recht des Stärkern gelten, das heißt, ich werde mir dieſe Geſetze gefallen laſſen müſſen, weil ich zu ſchwach bin, dem zu widerſtehen, der meine Freyheit beſchränken will. Aber darum hat er noch kein Recht, mir etwas vorzuſchreiben. Nähme ein Unterthan dieſen Grundſatz an, ſo würden jetzt die Regenten, da ſie mit ſtehenden Armeen von 300000 Mann

 ſich

* III. Tom. l. c.

ſich Gehorſam zu verſchaffen wiſſen, freylich nicht beträchtliche Folgen davon zu befürchten haben. Aber war es allzeit ſo? Wird es allzeit ſo ſeyn? Der Grundſatz ſelbſt prediget Aufruhr; und wenn man ihn den Unterthanen zu viel einkäuet, braucht es vielleicht nur eine günſtige Gelegenheit, daß er ſeine ſchrecklichen Folgen äußere. Man wird ſagen: der Vertrag mit der Geſellſchaft, mein eigener Vortheil legten mir die Verbindlichkeit auf, die Geſetze des Staates zu befolgen. Davon gleich in den nächſten zween Sätzen.

III. Wenn doch in der Welt, die Gott nach dem Plane ſeiner Weisheit, und Güte erſchaffen hat, Ordnung ſeyn ſoll, ſo iſt ſie in der moraliſchen Welt nicht weniger, als in der phyſiſchen nothwendig. Nun hat Gott gewiſſe Geſetze feſtgeſetzt, nach welchen die phyſiſche Welt in ihrem ordentlichen Laufe erhalten werden ſoll, die Geſetze der Bewegung, der allgemeinen Schwere, u. ſ. w. Alle dieſe Geſetze ſind der Natur der Weſen angemeſſen, die ihnen unterworfen ſind. Wird er wohl die moraliſche Welt vernachläſſiget haben? Für dieſe aber ſchicken ſich keine andre Geſetze, als zu derer Beobachtung man durch Begierden, und Furcht, durch Belohnungen, und Strafen aufgefodert wird. Nichts iſt alſo dem Plane ſeiner Weisheit gemäſſer, als zu glauben, daß er wirklich ſolche Geſetze gegeben, und mit ihnen ſolche Bewegründe verbunden habe, damit auch in der moraliſchen Welt dieſe Ordnung regulirt würde. Sonſt würde Gott

zwar

zwar wohl der Unterweiſer des Menſchengeſchlechtes ſeyn, da er ihnen den Trieb zum geſellſchaftlichen Leben, und zur Selbſterhaltung eingepflanzet; niemals aber deſſen Regent ſeyn. Er würde nur zeigen, was gut wäre; es aber niemals durch ernſtliche Mittel betreiben.

IIII. Jeder Menſch iſt in eine Geſellſchaft eingetretten, jeder hat den Trieb zur Selbſterhaltung, jeder ſein moraliſches Gefühl, ſein Gewiſſen, durch welches er das Gute von dem Böſen unterſcheiden könnte. Allein das erkleckte den menſchlichen Geſetzgebern noch nicht. Sie wußten, wie ſchwach dieſe Dinge alle zuſammen oft wären, den Menſchen zum Guten anzuhalten, und vom Laſter abzuſchrecken. Das gemeine Beſte nachdrücklich zu betreiben verordneten ſie noch zeitliche Belohnungen, und Strafen. Um ſo viel gewiſſer wird Gott, der ſeine Menſchen viel näher kannte, als jeder Geſetzgeber die ſeinigen, um ſo viel mehr wird er es ſeinen Geſetzen nicht an Verheißungen, und Drohungen, als dem, was ihnen Nachdruck giebt, haben fehlen laſſen.

V. Endlich ſind ja der Trieb der Selbſtliebe, der Geſelligkeitstrieb, die Vernunft, das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen entweder unmittelbare Geſchenke Gottes, oder mittelbare. Aus dieſen lernen wir unſre Pflichten gegen Gott, den Nächſten, und uns ſelbſt, und damit wir ja keine überſähen, half er uns noch durch die Offenbarung auf die Spur. Wir können alſo auch gar nicht zweifeln,

daß Gott ernſtlich wolle, wir ſollten dieſe Pflichten beobachten, weil er uns ſo viele Mittel ſie zu erkennen gegeben hat. Verlangt er aber im Ernſte die Beobachtung dieſer Geſetze, und verſpricht auch weiter nichts, als die Beförderung unſers Glückes auf der Erde, Ruhe des Gewiſſens: drohet er nichts, als daß der Menſch ſich ſonſt hier unglücklich machen, und durch Gewiſſensbiſſe beſtraft werden würde, ſo wäre am Ende doch nur jede Handlung gut, oder böſe, weil ſie dem Willen Gottes, und ſeinen Eigenſchaften, nach denen er den Plan dieſer Welt angelegt, gleichförmig, oder nicht gleichförmig wäre.

§. 90.

Die Einwürfe wollen wir in aller Kürze beantworten.

I. Die Moral muß ſich pur auf die Natur des Menſchen, und ſein Verhältniß gegen andre ſeines gleichen gründen; denn nur dieſe ſind uns bekannt. Aber wenn man ſie auf den Willen Gottes gründet, ſo bauet man ſie auf etwas Unbekanntes, und Idealiſches. Wer kennet den Willen eines unbegreiflichen Weſens?

Erſtens. Es kann ſich unmöglich eine Moral mehr auf die Natur des Menſchen, und ſeine Verhältniſſe gegen andre gründen, als die, welche Gott ſelbſt vorſchreibt; denn nur er kennet unſre Natur, und Verhältniſſe beſſer, als alle menſchliche Geſetzgeber zuſammen. Zweytens.

Der

Der Menſch hat auch Pflichten gegen Gott, und die Moral muß ſich auch auf ſein Verhältniß gegen Gott gründen, wie wir unten zeigen werden, wenn wir von der Religion handeln. Drittens. Der Willen Gottes iſt uns nicht ſo unbekannt, und um ihn ſo viel zu kennen, als es für uns nothwendig iſt, braucht man eben nicht, ſein ganzes unbegreifliches Weſen zu erkennen, ſo wenig man nothwendig hat, den König perſönlich, und alle ſeine Eigenſchaften zu kennen, wenn man ſeine Geſetze verſtehen will. Aber wie wird uns dann der Willen Gottes bekannt? Durch die Natur des Menſchen, und der erſchaffenen Dinge ꝛc. Nachdem uns Gott einmal mit gewiſſen Bedürfniſſen, Neigungen, und Eigenſchaften erſchaffen, und durch das Gewiſſen, moraliſche Gefühl, die Vernunft, und Offenbarung lehret, wie, und in wie weit wir uns nach jenen richten dörfen, kann uns der Willen Gottes nichts Unbekanntes ſeyn. Oder wer kann zweifeln, ob Gott wolle, er ſoll für die Erhaltung ſeines Lebens ſorgen, ſoll in eine Geſellſchaft eintretten, nachdem ihm Gott den Trieb zu beyden ſelbſt gegeben?

II. Die Sittenlehre muß ſich auf feſte, und unveränderliche Grundſätze ſtützen. Dieß geſchieht aber nicht, wenn man den Willen Gottes, und ſeine Eigenſchaften zur Richtſchnur unſrer Handlungen macht; denn je nachdem der Begriff beſchaffen iſt, den ich mir von Gott mache, ſo wird mir auch ſein Willen verſchieden vorkommen. Ein finſteres rauhes Temperament wird ſich

Gott ſchrecklich, und unerbittlich, ein ſanfteres gnädig, und gefällig vorſtellen. Jenes wird durch die Vorſtellung eines ſtrengen Richters ſich, und andre martern, und jede unſchuldige Freude verdammen. Dieſes hingegen alles für erlaubt halten, was ſeinen Leidenſchaften ſchmeichelt. Kurz wir werden ſo viele verſchiedne Sittenlehren haben, ſo viel es verſchiedne Nationen, Himmelsſtriche, Temperamente, und Köpfe giebt. Und, wenn es einmal den Prieſtern überlaſſen iſt, dem Volke einen Begriff von Gott beyzubringen, was für Irrthümer können die nicht zu ihrem Vortheile unterſchieben?

Erſtens. Sind die Grundſätze, auf welche die Gegner ihre Moral bauen, etwa feſter, und unveränderlicher? Wie verſchieden ſind bey verſchiednen Menſchen die Begriffe von ihrem eigenen Glücke? Der Choleriker findt ſeine einzige Ruhe darinn, wenn er ſich an ſeinem Feinde rächen kann, der Sanguiniſche in dem Genuße der Wohllüſte. Ihr Temperament kömmt aller kühlen Ueberlegung der Vernunft zuvor. Und wenn dann erſt, wie es die Materialiſten wollen, der Menſch eine bloſſe Maſchine iſt, deren Wirkungen ganz von der Organiſation abhängen, muß es da nicht ſo viele Sittenlehren, als Köpfe geben? Zweytens. Man leugnet nicht, daß die Leidenſchaften, Erziehung, Temperament zu einem falſchen Begriff von Gott Anlaß geben können. Aber daraus folgt nicht, daß wir kein Mittel haben, dieſen Begriff zu berichtigen, und alles Irrige davon auszuſchei-

ſcheiden. Gott, der uns, und die Macht verſchiedner Dinge über uns kannte, hat eben darum nicht zugeben können, daß die Sittenlehre auf ſo ſchwankende Grundſätze, als Selbſtliebe, Geſellſchaftstriebe ꝛc. ſind, allein gebauet werde. Er hat ſeinen Willen gleich im Anfange den Menſchen bekannt gemacht, und noch würden ihn alle kennen, wenn ſie nicht ſelbſt durch Bosheit, oder Unachtſamkeit verurſachet hätten, daß er nach und nach vergeſſen worden. Er bauete unſre Sittenlehre auf ſich, als den ſicherſten Grund, und hat uns immer ſo viel von ſich zu erkennen gegeben, als wir brauchen, tugendhaft, und glückſelig zu werden. Drittens. Wer hat wohl mehr an der Sittenlehre verdorben, die Prieſter, oder die Philoſophen? Wir werden noch oft auf dieſen Punkt kommen, und unſre Leſer in den Stand ſetzen, ſelbſt unbefangen darüber zu urtheilen. Der Prieſter hat ſeine Vorſchrift, nach der er lehren muß, die Offenbarung, und die Vernunft, ſonſt wiegelt er alles gegen ſich auf, und läuft Gefahr, ſich ſeinen Unterhalt zu entziehen. Von ihm iſts alſo gar nicht zu fürchten, daß er die erſten Gründe der Sittlichkeit ſo leicht vergiften könnte. In einer falſchen Religion muß er ſich nach den Irrthümern des Volkes, und in der wahren nach der Offenbarung richten. Er ſchaffet die Grundſätze nicht erſt, er findt ſie ſchon vor ſich, und muß ihnen folgen.

III. Die Moral, wenn ſie auf den Willen Gottes gebauet wird, iſt nicht hinreichend, die Menſchen im

Zaume zu halten. Dieß lehret die Erfahrung. Woher ſonſt ſo viele Verbrecher? Man richtet ſich nur nach ihr, wenn ſie mit den Leidenſchaften übereinſtimmt; ſonſt ſezet man ſich darüber weg.

Erſtens. Iſt die Moral der Atheiſten, Materialiſten, Pyrrhoniſten, und andrer kräftiger, weil ſie auf andre Grundſätze gebaut iſt? Fehlen nicht die nemlichen Verbrecher, der Todſchläger, Tyrann, Geizhals, Unempfindliche, der Ehebrecher auch gegen ihre Grundſätze? Zweytens. Sie ſollten wenigſt unſern Grundſatz der Moral nicht beſtreiten, da wir mit ihnen zum nemlichen Zwecke, die Menſchen gut zu machen, hinarbeiten, und den Menſchen ein Biß mehr einlegen wollen. Wir laſſen ihre Grundſätze alle gelten; nur ſehen wir ſie allein nicht für hinreichend an. Drittens. Kein Grundſatz der Moral hat die Abſicht, die Leute ihres freyen Willens zu berauben. Es muß ihnen alſo immer noch frey ſtehen, ſich nach dem Willen Gottes zu richten, oder nicht, ſo mächtig auch die Beweggründe zum Guten, und die Abſchreckungsgründe vom Böſen ſind. Es wird alſo immer Verbrecher geben. Allein nicht darum, weil die Gründe unſrer Moral nicht kräftig genug wären, alle zum Guten zu leiten, wenn ſie ſelbe ernſtlich überlegten; ſondern weil es an dieſer Ueberlegung fehlet. Bey den Gegnern fehlet es an den Gründen ſelbſt, wie wir ſehen werden.

IIII. Unſre Moral iſt ſchädlich, weil ſie uns ein ſo leichtes Mittel darbiethet, jedes Verbrechen durch Reue, und Verdemüthigung vor Gott wieder gut zu machen.

Erſtens. Iſts möglich, daß ein Menſch, der unſre Moral umſtoſſen, oder doch tadeln will, ſie nicht einmal kennen ſoll? Und doch iſt der Verfaſſer des Naturſyſtems mit andern in dieſem Falle, oder ſie reden gegen ihr beſſeres Wiſſen. Welcher Chriſt hat jemals gelehret, daß ſich der Dieb, der Ehebrecher, der Ehrenräuber nur vor Gott demüthigen müſſe, und alsdann wäre ſein Verbrechen, das er gegen andre begangen, ſchon wieder gutgemacht? Lehren wir nicht, er müſſe den Schaden gut machen, den er andern zugefügt, ſo lange er im Stande iſt? Zweytens. Die Gegner verlangen von dem, der einem andern Schaden zugefügt, Genugthuung. Die Furcht bürgerlicher Strafen, öffentlicher Beſchimpfung, die Geſetze nöthigen ihn dazu, ſagen ſie. Aber alle dieſe Zwangsmittel bleiben ja auch bey uns. Wir verſtärken ſie nur noch durch ewige Belohnungen, und Strafen. Warum machen ſie uns dann Vorwürfe, die ſie zuerſt treffen? Drittens. Wäre es etwa beſſer, wenn wir dem Sünder alle Hoffnung einer Ausſöhnung benähmen? Ein Verräther des Vaterlandes kann den Schaden, den er geſtiftet, nicht mehr gut machen. Alſo muß er in ihrem Syſtem verzweifeln? Doch nein, er muß es nur, wenn er dazu organiſirt iſt. Iſt dadurch für die Menſchheit beſſer geſorget? Welche Ungereimtheiten!

V. Der Menſch iſt unglücklich, und boshaft. Er iſt aber das nicht aus ſeiner Natur. Alſo hat ihn nur die Religion verdorben. Ich übergehe einige andre eben ſo unbedeutende Läſterungen, die der Verfaſſer des Naturſyſtems vorbringt.

Erſtens. Wie? wenn den Menſchen aber Mißbrauch, oder Nichtgebrauch der Vernunft, die ſeinen Leidenſchaften freywillig eingeräumte Herrſchaft, erſt unglücklich, und boshaft gemacht hätten? dann wäre es doch wohl ſchändliche Verleumdung der beſten Religion, ihr das Verderben des Menſchen aufzubürden? Liegt nach der Meynung der Materialiſten nicht alle Schuld an der Organiſation, wenn der Menſch böſe iſt? Und daran kann die Religion ja nichts ändern? Zweytens. Der Menſch war in dem Maaße glücklich, in dem er Religion hatte, und ſein Glück nahm mit dieſer bey ihm ab. Das bezeuget die ganze Geſchichte. So viel fehlet es, daß ſie die Quelle ſeines Unglückes ſeyn ſollte.

VI. Wenn man neben den bürgerlichen Geſetzen noch ein göttliches, und natürliches annimmt, ſo verlieren jene dadurch alle Kraft; denn unter dem Vorwande, daß dieſes jenen widerſpreche, werden die Menſchen die bürgerlichen Geſetze verachten, es werden Aufruhr, Kriege, und endlich eine völlige Anarchie daraus entſtehen.

Hobbes ſtellet ſich wenigſt an, als wenn er dieſe ſchrecklichen Folgen von einem göttlichen Geſetze befürchtete. Und doch entſtehen ſie nur aus den verſchiednen Syſtemen unſrer Gegner, aus dem unſrigen aber folgt gerade das Gegentheil. Wer ein natürliches Geſetz, und die Eigenſchaften Gottes zur Richtſchnur ſeiner Handlungen annimmt, der wird als Regent nichts befehlen, was dieſen nicht gemäß iſt, und als Unterthan wird er ſich in die Befehle ſeiner Obrigkeit fügen, die ihre geſetzgebende Macht nur von Gott hat. Beyde Theile ſehen ſich durch die Furcht unvermeidlicher Strafen, und durch die Hoffnung großer Belohnungen gedrungen, ihre Pflichten zu erfüllen, ſehen den Aufruhr, oder die Veranlaſſung deſſelben durch unrechtmäſſige Handlungen als Verbrechen an. Der Fall, den Hobbes befürchtet, iſt alſo niemals möglich, außer wann der Regent ſeine Gewalt mißbrauchet, oder das Volk ſeine Rechte zu weit ausdehnen will, das heißt, wenn ſie von dem Geſetze Gottes abweichen. Daß man alsdann die Religion zum Vorwand brauche, entweder das Volk zu drücken, oder ſich gegen den Regenten aufzuwerfen, das iſt nicht die Schuld der Religion, ſondern der boshaften Menſchen. Genug, daß jene Bedrückung, und Aufruhr ſelbſt verbiethet, und den bürgerlichen Geſetzen den größten Nachdruck giebt, ſo lange ſie gerecht ſind. Und Geſetze zum Nachtheil ſeines Volkes zu geben iſt ohnehin kein Regent befugt. Hobbes will, wir ſeyn nur verbunden die bürgerlichen Geſetze zu beobachten, weil wir durch den

Eintritt in die Geſellſchaft uns dazu anheiſchig gemacht haben. Allein was verbindet mich dieſen Vertrag zu beobachten, wenn es kein natürliches Geſetz giebt? wenn ich nicht den Willen Gottes darinn erkenne? Der Regent, der keine Strafe zu fürchten hat, wird ſich bald darüber wegſetzen, ſobald ihm eine mächtige Leidenſchaft größern Vortheil aus Brechung des Vertrages verſpricht. Das Volk wird bald die Gewalt des Fürſten nur als eine angemaßte betrachten, wird ſelbige, wenn es einig unter ſich werden kann, nicht mehr fürchten, und bey einer auch nur eingebildeten Ungerechtigkeit, die es leidet, das Joch von ſich abwerfen. Dieſes wird um ſo viel glücklicher von ſtatten gehen, wenn es die erbaulichen Predigten unſrer Gegner recht zu Herzen nimmt, die in allen ihren Schriften ſo unaufhörlich ſchreyen, die meiſten bürgerlichen Geſetze ſeyn abgeſchmackt, dem Naturrechte zuwider, ein Werk der Unwiſſenheit, des Aberglaubens, einer unerträglichen Herrſchſucht, welche nur darauf umgehe, die Menſchheit zu unterdrücken. Und dieſe Apoſtel des Aufruhrs geben uns Schuld, daß wir durch unſre Grundſätze das Volk dahin verleiteten!

§. 91.

Die Meynung der Pyrrhoniſten, daß eine Handlung nur darum gut, oder böſe ſey, weil ſie den Geſetzen der Geſellſchaft zuwider iſt, iſt theils falſch, theils unzulänglich, den Grund einer Sittenlehre abzugeben.

Nach

Nach dieſer Meynung würde eine Handlung erſt durch den Vertrag mit der Geſellſchaft gut oder böſe, und wäre ohne dieſen gleichgültig. So dachten Epicur, Hobbes, Spinoza, La Mettrie, Helvez, und andere.

I. Wenn alles das, was bürgerliche Geſetze feſtſetzen, ſchon darum ſogleich gut iſt, ſo iſt der Kindermord der Chineſer, und Abiponer, der Götzendienſt der Römer, und Griechen, die Grauſamkeit der Menſchenfreſſer, ſo ſind alle Laſter ſogleich löbliche Handlungen, weil ſie der Staat begünſtiget, anbefiehlt, oder doch erlaubt. So kann er eine Handlung, die ihrer Natur nach dem Beſten der Menſchheit ſchädlich iſt, ſogleich in eine nützliche umſchmelzen, wenn ſchon ihre ganze Weſenheit bleibt. Er darf die Ausſetzung, oder Ermordung zu vieler Kinder befehlen, die Vielweiberey, welche der Population ſo ſchädlich iſt, die unnatürliche Unzucht erlauben, und ſie werden gute Handlungen ſeyn. Welch ſchreckliche Ungereimtheiten! Und die hohe Weisheit, die ſolche Ungeheuer ausbrütet, nennet man Philoſophie!

II. Iſt eine Handlung darum böſe, weil ſie dem Vertrage zuwider läuft, den jeder mit der Geſellſchaft eingeht, in die er ſich begiebt, ſo muß dieſer Vertrag verbindend ſeyn, und eine Gewiſſenspflicht auflegen. Giebt es aber kein natürliches Geſetz, müſſen wir nicht die Vollkommenheiten Gottes zu unſerm Muſter nehmen, ſo läßt ſich gar nicht ſagen, woher jene Verbindlichkeit entſtehen ſoll;

ſoll; denn was verbindet mich mein gegebenes Wort zu halten? Wieder ein neuer Vertrag mit der Geſellſchaft? So kämen wir aber ins Unendliche. Mein eigener Vortheil? Aber ſo iſt ja die letzte Regel der Sittlichkeit nicht der geſellſchäftliche Vertrag, ſondern mein Intereſſe, wie die Materialiſten wollen, und wie ich ſchon oben §. 88. bemerket habe. Wie ich freywillig in die Geſellſchaft eingetretten bin, ſo habe ich meine Freyheit nicht vergeben, und als ein natürliches Recht nicht vergeben können, wieder die Geſellſchaft zu verlaſſen, und ein darinn verbothene Handlung nach Belieben zu begehen. Am allerwenigſten haben mich meine Voreltern, die dieſen Vertrag eingegangen, an etwas binden können. Habe ich alſo die Macht, alle mir läſtige, und blos aus dem Vertrage herfließende Geſetze ungeahndet abzuwerfen, und mit Füſſen zu tretten, warum ſoll ichs nicht thun, da ich beſonders ganze Staaten vor mir ſehe, die etwas erlauben, was andre Staaten als eine abſcheuliche Handlung verwerfen? Ein andrer hat kein Recht, Gehorſam von mir zu fordern, als weil er ſtärker iſt, dann ich. Habe ich ihn glücklicher Weiſe nicht zu fürchten; dann gute Nacht mit allen Verträgen! Sieh Bergier T. III. p. 311. folgg.

§. 92.

Einwürfe. I. Alle Völker haben gewiſſe Geſetze, Gebräuche, und Gewohnheiten, die bey andern verworfen, bey ihnen aber löblich ſind. Sie folgen ſelbigen mit Ehrfurcht, und ohne Gewiſſensbiſſe. Gewiſſen, und

mora-

moraliſches Gefühl müſſen alſo nur leere Einbildungen, und angewöhnte Vorurtheile ſeyn. Der ganze Unterſchied des Guten und Böſen kömmt von der Erziehung, und den Geſetzen.* Zum Beweiſe führen ſie an 1ſtens die Gewohnheit Menſchenfleiſch zu eſſen, 2tens, die überflüſſigen Kinder auszuſetzen, oder die Säuglinge mit ihren verſtorbenen Müttern zu begraben, die Abtreibung der Leibesfrucht, 3tens, die alten, und kränklichten Perſonen zu tödten, ſogar die eigenen Eltern, und ſie aufzuzehren, wie es einige Wilden thun. 4tens, den Diebſtahl, der bey den Spartanern erlaubt, und ſogar begünſtigt war, wie ers noch bey den Arabern iſt. 5tens, die da und dort eingeführte Gemeinheit der Weiber, den erlaubten Ehebruch, oder gar die unnatürliche Unzucht, die Ehen mit den nächſten Blutsverwandten. 6tens, die Unverſchämtheit der Otahiten, wo nach Cooks Erzählung beyde Geſchlechter den vertrauteſten Umgang öffentlich pflegen, ja wo ſogar Umſtehende den Anfängern darinn Unterricht geben.

Ehe wir die Einwürfe beantworten, wollen wir drey kurze Anmerkungen vorausſchicken. 1ſtens. Das moraliſche Gefühl, es mag uns nun angebohren, oder erſt erworben ſeyn, richtet ſich immer nach der Anbauung des Verſtandes. Es kann alſo in beyden Fällen daſeyn, ohne daß es ſich eben ſo bey den wilden, wie bey geſitteten Völ-

* De l'Homme T. II. Sect. 7. note 8.

Völkern äußern müßte, und der Schluß iſt zu voreilig, daß, weil die Wilden das für gut halten, was bey ihnen eingeführt iſt, es darum kein natürliches von Gott gegebenes Geſetz gebe, welches das nemliche verbiethet. Sie ſind nur noch nicht genug cultivirt, um es zu bemerken. 2tens. Man betrachte gewiſſe Völker als Kranke, die zum Theil den Gebrauch ihrer Vernunft verloren haben. Sie ſtehen unter der Herrſchaft ihrer Leidenſchaften. So wenig es daraus, weil ein halb Raſender ſeine Vernunft nicht recht gebrauchen kann, folgt, daß es keine Vernunft gebe, die den Menſchen leitet, ſo wenig folgt es, daß es kein natürliches Geſetz gebe, weil ein durch ſeine Leidenſchaften irre geführter Wilder ſich nicht darnach richtet. 3tens. Alle Nationen verkennen das Naturgeſetz nur in gewiſſen Punkten, in andern, und weit mehrern nehmen ſie es an, und ſo, daß eben das, was eine Nation verwirft, die andere für weſentlich hält. Alſo muß nur Leidenſchaft, Erziehung, und Vorurtheil Schuld haben, daß nicht alle gleich denken. Es fehlt dieſen Völkern nicht an reinen moraliſchen Grundſätzen. Alle halten Güte, Dankbarkeit, Liebe, und Ehrfurcht gegen die Eltern, den Bedrängten beyſpringen, ſein gegebenes Wort erfüllen, für eine ſchöne, und löbliche Handlung. Sie glauben wirklich bey ihren abſcheulichen Handlungen, daß ſie rechtſchaffen handeln, und vertheidigen ſelbige noch. Ihr Irrthum beſteht nur darinn, daß ſie ihre guten dem natürlichen Geſetze gemäßen Grundſätze übel anwenden, und ſchnurgerad gegen daſſelbige handeln,

deln, da ſie ihm nachzukommen glauben. Die Auflöſung der Einwürfe wird es zeigen.

Erſtens. Einige Völker eſſen Menſchenfleiſch. Die Gewohnheit ihrer Nation bringt es ſo mit ſich, das iſt wahr. Aber was war der Grund dieſer Gewohnheit? Nur eine irrige Anwendung des Naturgeſetzes. Völker, welche das Land nicht bauen, ſondern nur von der Jagd leben, oder von dem, was ihnen die Natur ſelbſt darbiethet, konnten leicht einmal von einem greulichen Hunger geplagt werden. Sie ſchlugen alſo ihre Feinde todt, und verzehreten ihr Fleiſch. Das fanden ſie ſchmackhaft, wie dann die Menſchenfreſſer oft geſtunden, daß ſie dieſes Fleiſch dem der Rehe, Rebhüner, und Wildſchweine weit vorzögen. Sie wurden darnach lüſtern, und jagten endlich ordentlich auf die Menſchen, wenn ſie ſich einen guten Tag anthun wollten. Man weis, mit wie vieler Begierde die Mexikaner, Braſilianer, und andre Wilde in Amerika das Menſchenfleiſch, ja ſogar die zu Mehl geſtoſſenen Menſchengebeiner aufzehrten.* Die Veranlaſſung zum Menſchenfreſſen kann alſo die äußerſte Hungersnoth gegeben haben. Zu dieſer kam die falſche Meynung, daß man gegen den Feind, der uns nach dem Leben trachtet, gar keine Mäſſigung gebrauchen dörfe, ſondern ihn ganz vernichten müſſe, um ſich vollkommen an ihm zu rächen. Das war nun freylich gegen das Naturrecht; aber doch aus dem übelverſtandenen Grundſatze eben dieſes Rechtes,

 daß

* Dobrizhoffer Geſchichte der Abiponer II. Th. S. 358.

daß die Selbſterhaltung oder Vertheidigung alles gegen Feinde erlaube. Der Hunger, und die Rachſucht zuſammen erſtickten alle menſchliche Empfindungen. Nichtsdeſtoweniger kennen eben dieſe Wilden, ſo lange ſie nicht mit Feinden umgehen, die Rechte der Menſchheit ſehr wohl, ſie leben friedlich miteinander, wiſſen, was Freundſchaft, kindliche Ehrfurcht, und Wohlthun iſt. Es iſt ihnen alſo nur ein Theil des natürlichen Geſetzes unbekannt.

Zweytens. Die überflüſſigen Kinder werden ausgeſetzt. Nur in Pekin allein werden täglich viele ſolche ausgeſetzte Kinder entweder von den Schweinen gefreſſen, oder lebendig begraben, ohne daß die Eltern durch das Geſchrey dieſer Elenden gerührt würden. Die Eltern kennen eines theils ihr Recht, das ſie über ihre Kinder haben, und andern theils ihre Pflicht ſelbige zu ernähren. Weil ſie aber fälſchlich glauben, ſie könnten ihrer Pflicht kein Genügen leiſten, wenn ſie einmal mit Kindern zu ſehr überhäuft ſind, und zugleich auch ihr Recht über die Kinder zu weit ausdehnen, ſo ſetzen ſie ſelbige weg. Sie denken, es wäre den Armen doch beſſer, wenn ſie jetzt gleich umkämen, als wenn ſie nach einem elenden Leben erſt Hungers ſterben müßten. Sie fehlen aus grauſamer Liebe. Sie fehlen, nicht weil ſie das Naturgeſetz nicht kennen, ſondern weil ſie es übel anwenden. Aus der nemlichen Urſache werden die Säuglinge mit ihren verſtorbenen Müttern begraben, weil man nemlich glaubt, ſie würden ohne

ne Beyhülfe ihrer Müttern ohnehin nur ſchwächlich, und armſelig werden, oder gar umkommen. Aus einer grauſamen Liebe will man ſie alſo auf einmal von den Beſchwerniſſen eines elenden Lebens befreyen. Dieß iſt bey den Wilden um ſoviel mehr zu glauben, da ſie nichts, als Leibesſtärke zu ſchätzen wiſſen, und dieſe ohne Zweifel auch eine Wirkung der Muttermilch iſt, welche bey ihnen die einzige Nahrung der Kinder oft bis ins dritte Jahr iſt.

Einige Müttern treiben die unzeitige Leibesfrucht ab, damit ſie der Umarmungen ihrer Männer nicht ſo lange entbehren, ja ſich gar der Gefahr ausſetzen müſſen, verſtoſſen zu werden; denn es iſt z. B. bey den Abiponern der Gebrauch, daß ſich der Mann ſeines Weibes enthält, ſo lange ſie das Kind ſäuget, welches bis ins dritte Jahr dauert. Und unterdeſſen geſchieht es oft, daß der Mann ſich um ein anders Weib ſieht, und auf ſein voriges gar vergißt. Andre thun es, den Geburtsſchmerzen auszuweichen, welche ſonderlich bey Weibern, die immer zu Pferde ſind, aus natürlichen Urſachen viel heftiger ſeyn müſſen. Andre endlich, wie bey den ſchändlichen Geſellſchaften der Otahiten, damit ſie in ihren Ausſchweifungen nicht gehindert werden. Alles nur abſcheulicher Mißbrauch der Selbſtliebe, welche das Naturgeſetz befiehlt.

Drittens. Die Wilden tödten ihre alten, und kränklichten Perſonen — unverſehens, um ihnen die Schrecken des Todes zu benehmen, und wieder aus grauſamer Lie-

 be,

be, weil ihnen das Leben in ihren Umſtänden doch nur zur Laſt wäre. Die Kinder eſſen das Fleiſch ihrer aus Barmherzigkeit todtgeſchlagener Eltern, vielleicht aus Ehrfurcht, weil ſie ihnen doch kein anſtändigeres Grab anzuweiſen wiſſen, als daß der Vater in dem Leibe ſeines Sohnes begraben werde, den ſonſt doch nur ſeine Feinde aufzehren würden, weil er ihnen weder entlaufen, noch ſich widerſetzen könnte.

Viertens. Einige Völker begünſtigen den Diebſtahl. Die Spartaner ſahen ihn nur als eine Uebung für junge Leute an, damit ſie einmal im Kriege deſto geſchickter würden, den Feind zu plündern. Die Ungeſchickten, und die ſich auf der That ertappen ließen, wurden beſtraft. Ein jeder wurde aber dadurch genöthiget, auf das Seinige Achtung zu geben. Eigentlich alſo wurde hier nur das Privatwohl dem gemeinen Beſten aufgeopfert. Unter ſich beobachten ſie nichtsdeſtoweniger die Gerechtigkeit. Andre räuberiſche Völker, weil ſie nur herumſchweifen, und nicht arbeiten wollen, ſehen das Plündern anderer für das ehrlichſte Gewerb an, und das blos aus Faulheit, und Bequemlichkeit. So gut ſie ſonſt unter ſich Friede, und Gerechtigkeit kennen, laſſen ſie ſich doch da von ihren Leidenſchaften blenden, und hören ihre Vernunft nicht an.

Fünftens. Die Gemeinheit der Weiber, und der eben dadurch erlaubte Ehebruch ſind Wirkungen einer ſchändlich übertriebenen Eintracht brüderlicher Liebe, und

einer

einer unbändigen Leidenſchaft, welche nicht zuließ, daß man die ſchrecklichen Folgen dieſer Ausſchweifungen einſah. Die Menſchen glaubten das natürliche Geſetz zu erfüllen, da ſie es eben ſehr ſchwer verletzten. Die Ehen mit Bluts-verwandten allein in auf- und abſteigender geraden Linie ſind durch das Naturgeſetz verbothen; und dieſe hat auch niemal ein ganzes Volk begünſtiget, wenn gleich einzel-ne Ungeheuer auch da ihrer Geilheit keine Schranken ſetz-ten. Dieſe beweiſen aber gegen das Daſeyn eines Na-turgeſetzes ſo wenig, als ein Blinder gegen das Daſeyn der Sonne beweiſet, die er nicht ſehen kann. Was end-lich die unnatürliche Unzucht betrifft, welche bey wenigen Völkern eingeführt iſt, ſo kann man daraus gar nicht ſchließen, daß es kein Naturgeſetz gebe, oder daß ſolche Handlungen darum erlaubet wären, weil ſie der Staat nicht beſtrafet, oder gar begünſtiget. Es beweiſet nur, daß eine Leidenſchaft, die man oft unbilliger Weiſe unter-drücket, oder der man im Anfange nicht genug wider-ſteht, endlich ſo ſehr überhand nehmen kann, daß man auf Vernunft, und Naturgeſetz gar nicht mehr Achtung giebt. Die eingeführte Vielweiberey machte vielen Jüng-lingen die erlaubte Stillung des Zeugungstriebes unmög-lich. Sie ſuchten ſich alſo auf eine andre abſcheuliche Art ſchadlos zu halten. Eben dieſe Gräule mußten unter Per-ſonen des andern Geſchlechtes einreißen, die man ſchaaren-weiſe zuſammenſperrte, und die voll von den wohllüſtig-ſten Bildern oft Jahre lang auf den Augenblick ſchmach-ten mußten, in welchem ſie der viehiſche Herr des Serails

endlich ſeiner Geilheit opferte. Bey Völkern, die wegen ihrer Trägheit das Land nicht anbauen, und denen eben darum an der Bevölkerung wenig gelegen iſt, bey Völkern, die ihres kriegeriſchen Geiſtes wegen keine ſtäte Wohnung haben, und nicht gerne Kinder mit ſich ſchleppen, die ſie auf ihren Reiſen nur hinderten, bey Völkern endlich, wo das Heirathen ſehr erſchweret wird, rc. iſt es gar bald möglich, daß man auf ſolche Ausſchweifungen verfalle. Doch ich will lieber zu wenig ſagen.

Sechstens. Die Unverſchämtheit der Otahiten geht freylich ſehr weit. Aber ſie iſt gewiß erſt nach und nach bis zu dieſem Grade angewachſen. Man ſehe, wie ſich Bergier die Sache vorſtellet.* Uebrigens erhellet aus Cooks Nachrichten, daß dieſen Wilden doch die Schamhaftigkeit nicht ganz unbekannt iſt, wenn ſie ſelbige ſchon ſo ziemlich abgelegt haben. Sie beſtrafen den Ehebruch, halten ihre Arroyes, oder ſchändliche Geſellſchaften verborgen rc. Ihre Unverſchämtheit muß man auf Rechnung der Erziehung, der Gewohnheit, der Leidenſchaften ſetzen, welche zuſammen genommen das moraliſche Gefühl eben ſo leicht erſticken können, als ſie in der Meynung der Materialiſten die phyſiſche Senſibilität, oder den Trieb der Selbſtliebe erſticken. Und wenn man unparteyiſch von der Sache reden will, ſo muß man eben aus allen dieſen angeführten Gebräuchen der Völker erkennen, wie unzureichend es ſey, die Selbſtliebe als die Regel des Guten,

* l. c. p. 423. 424.

ten, und Böſen anzunehmen. Woher alle dieſe Ausſchweifungen, als aus einer übelverſtandenen Selbſtliebe, die alles moraliſche Gefühl erſtickte? Nur die Furcht eines höhern Richters kann den Leidenſchaften Einhalt thun.

II. Die Tugend iſt dem Staate oft bey weitem nicht ſo nützlich, als das Laſter. Gäbe es alſo einen innern Unterſchied zwiſchen dem Guten, und Böſen, ſo müßte der Staat oft zu ſeinem Schaden die Tugend anbefehlen, und das, was man Laſter heißt, verbiethen. Aber eine Moral, die das Wohl des Staates untergräbt, muß nothwendig verworfen werden. Sie beweiſen den Vorderſatz, und der Engländer Mandeville hat ihn durch ſeine Fabel von den Bienen anſchaulich machen wollen. Herrſchte nicht der Luxus, gäbe es keine Mißbräuche, keine Ausſchweifungen, wie würden Handlung, Künſte, und Induſtrie beſtehen? Eine Menge Leute würde brodlos, viele Talente ertſticket, und eine unerträglich einförmige Lebensart eingeführt werden. Der Thorheit der Menſchen haben wir die meiſten nützlichen Erfindungen zu verdanken.

Ein vortrefflicher Beweis! Die Menſchen ſind von den erſten Sittengeſetzen abgewichen, und laſterhaft geworden. Alſo muß der Staat die Macht haben, das Laſter in Tugend zu verwandeln, weil ſonſt viele nicht mehr zu leben hätten, die ſich jetzt von der Beförderung des Laſters nähren. So könnte man auch ſagen, der Staat müßte die Vergiftung anderer für eine löbliche Handlung

erklären, weil die Todtengräber ihre Rechnung ſo gut dabey finden; die Ermordung der Eltern ſey kein Laſter, weil der Sohn die Erbſchaft bekömmt, und das wieder unter die Leute kommen läßt, was ſein geiziger Vater zuſammen geſcharret hat. Man muß alſo den Vortheil des Staates niemals aus dem Privatvortheile einiger wenigen berechnen, ſondern ſehen, ob aus einem Laſter für den Staat im Ganzen mehr Nutzen, als Schaden entſtehe. Dieſe Handlung, dieſe Induſtrie, dieſe Künſte würden freylich bey der Einſchränkung des Luxus ſchlecht fortkommen. Aber es fragt ſich nur, ob ſich keine klügere Einrichtung machen, und jenen ſich keine beſſere Richtung geben ließe? Gewiß iſt es, daß ausſchweifender Luxus, wie wir ihn jetzt haben, dem Staate im Ganzen mehr ſchade, als nütze. Nur von uns Deutſchen zu reden, er entnervet uns, machet uns zu Weichlingen, verkehrt unſre alte Geradheit, und Aufrichtigkeit, erſtickt das Gefühl von Ehre, und Rechtſchaffenheit in uns, ſauget hundert Familien aus, bis er eine glücklich machet, entzieht viele Hände dem nützlichen Ackerbaue, vermindert die Anzahl glücklicher, und begüterter Eheleute, und eben darum auch die Bevölkerung. Doch ich will mich in kein Fach wagen, das über meine Einſichten hinaus iſt. Darüber mögen Staatsmänner urtheilen. Immer aber, wie ich hoffe, ſolls gewiß wahr bleiben, daß die Tugend im Ganzen dem Staate mehr Vortheil gewähre, als das Laſter, und daß es alſo gar nicht nothwendig ſey, dieſem die Macht einzuräumen, das Laſter zur Tugend umzu-

ſchmel-

ſchmelzen. S. Bergier S. 442. folgg. Nöſſelt Vertheid. §. 198.

§. 93.

Der Unterſchied zwiſchen dem moraliſch Guten, und Böſen beruhet nicht darauf allein, ob uns etwas nützlich, oder ſchädlich iſt, nicht darauf, ob etwas angenehme, oder unangenehme Empfindungen in uns verurſache.

Dieß iſt die Meynung der Materialiſten, die wir oben ſchon vorgelegt haben. Der Menſch, ſagen ſie, wird durch ſeine phyſiſche Empfindlichkeit angetrieben, alles zu ſuchen, was ihm angenehm iſt, und das zu entfernen, was ihm zuwider iſt. Weil nun jede der Geſellſchaft nützliche Handlung für ihn angenehme Folgen hat, und ſein eigenes Glück befördert, ſo beſtimmt ihn ſchon die Einrichtung ſeiner Natur, der Geſellſchaft zu dienen. Und das heißt Tugend, ſo wie das Gegentheil davon Laſter genennet wird. Weil nun gewiſſe Dinge ſchon ihrer Natur nach das Beſte der Geſellſchaft befördern; andere aber untergraben, ſo muß man ſagen, daß unſre Handlungen, die an ſich gleichgültig wären, erſt durch die Beziehung auf das Wohl andrer gut, oder böſe werden. Sehr wichtig aber iſt hier noch die Bemerkung, daß nach der Meynung der Materialiſten nicht jeder Menſch die nemlichen Begriffe von dem habe, was ihm, oder der Geſellſchaft gut, oder ſchädlich ſey. Je nachdem ſein Temperament,

rament, ſeine Organiſation, und andre Umſtände beſchaffen ſind, wird er ſein Glück in Ausübung deſſen ſuchen, was der Geſellſchaft nützlich iſt, er wird tugendhaft ſeyn. Im Gegentheile wird ein anderer mit veränderter Organiſation, und einem andern Temperamente ſich nur bey Befriedigung ſeiner Leidenſchaften glücklich ſchätzen. Die Schuld alſo, warum Jemand gut oder böſe iſt, fällt blos auf ſeine Organiſation, und ſein Temperament. Man könnte den Gegnern wohl zugeben, daß meiſtentheils alles das wirklich gut, oder böſe iſt, was der Geſellſchaft, und uns ſelbſt Nutzen, oder Schaden bringt. Nur ſollten ſie dieſes nicht zur einzigen, und letzten Regel der Sittlichkeit unſrer Handlungen machen; denn

I. Nach der Meynung der Materialiſten folgt, daß wir gar keine Sittenregeln nothwendig haben, und daß die, welche ſie uns vorſchreiben, gar nichts nützen. Der Menſch muß das nothwendig kraft der Organiſation, und ſeines Temperamentes ſeyn, was er iſt. Da eine eiſerne Nothwendigkeit durch die ganze Natur herrſchet, iſt jeder das, wozu ſie ihn machet, gut, oder böſe. Er kann nichts dazu beytragen. Was nützen dann alſo Sittenregeln? Warum giebt man ſich ſo viele Mühe, ihm das Syſtem des Materialiſmus einzuprägen? Für ihn müſſen alle Syſteme von den Sittlichkeitsregeln gleichgültig ſeyn, da er ſich nach keinem richten kann, ſondern nur nach ſeiner Organiſation richten muß. Die Sittenregeln, die ſie uns vorſchreiben, nützen gar nichts. Warum ſoll

der Menſch Gutes thun? Damit er ſich die Hochſchä-
zung anderer erwerbe, und ſie bewege, auch ihm in ähnlichen Fällen wieder zu helfen? Wenn nun aber der andere eine verdorbene Organiſation hat, und das für Laſter hält, was ich für Tugend anſehe? — Damit ihm das Gewiſſen das Zeugniß der Rechtſchaffenheit gebe? Wie kann ihm aber dieſes Zeugniß wichtig ſeyn, da er bey der Handlung ſich blos leidend, und als ein Werkzeug der eiſernen Nothwendigkeit betrug? Handelt das Waſſer rechtſchaffen, wenn es eine Feuersbrunſt auslöſchet, weil es auf das Haus hingeſprützt wird? Warum ſoll er das Böſe meiden? Weil er ſich den Haß, und die Verachtung andrer zuzieht? Es kann bey dem Verderbniſſe der Sitten eben ſobald geſchehen, daß er durch ein Verbrechen Ehre einlegt, und vielleicht ſind andre ſo organiſirt, daß ſie das Laſter für Tugend halten. Weil er Gewiſſensbiſſe zu fürchten hat? Wo ſollten aber auch die herkommen, nachdem ihm der Materialiſt zuvor ſagt, alle ſeine Handlungen ſeyn nothwendig? Würde ſich wohl der Ziegel, der vom Dache heruntergeworfen wird, und dem Vorbeygehenden den Kopf zerſchmettert, den Vorwurf eines Todtſchlages machen, wenn er denken könnte? Wäre alſo ein Menſch, der nach dieſen Grundſätzen handelt, ehrlich, und gut, ſo hätte er es nicht der Stärke der Bewegungsgründe zu verdanken, die man ihm vorlegt, ſondern ſeiner Organiſation. Oder geſteht man ihm noch ein Bischen Freyheit zu, ſo wird er, wenn er doch nach ſeiner phyſiſchen Empfindlichkeit handelt, da ſich nach

den Geſetzen richten, wo er ſeinen Vortheil ſieht, oder die Strafe fürchtet; in andern Fällen aber ſeinen Leidenſchaften folgen, ſich äußerlich gegen alle dienſtfertig, und wohlwollend bezeigen, damit er andre ſich geneigt mache; aber doch niemal Liebeswerke ausüben, ſobald ſie etwas beſchwerliches für ihn haben; denn er iſt ja der einzige, auf den ſich alles andre beziehen muß.

II. Wird eine Handlung gleich darum zur Tugend, weil ſie meine phyſiſche Empfindlichkeit befriediget, und angenehme Folgen für mich hat, ſo ſind Eſſen und Trinken im eigentlichen Verſtande Tugenden; ſo iſt der tugendhaft, der aus Furcht der Strafe den Todſchlag unterläßt, den er ſonſt ſchon beſchloſſen hat.

III. Dieſe Moral paßt auf die Thiere gerade ſo, wie auf die Menſchen. Sie werden unter ſich, und gegen uns, und wir gegen ſie tugendhaft ſeyn. Der Hund hat auch phyſiſche Senſibilität, wie der Menſch. Er empfindet, was ihm wohl, oder weh thut. Er weis, daß er Schläge bekömmt, oder Hunger leiden muß, wenn er ſeinem Herrn nicht gehorſamet. Entgegen die Hoffnung eines fetten Brockens, oder daß er mit ſpatzirengehn darf, ermuntert ihn alles zu thun, was ſein Herr will. Die phyſiſche Senſibilität, die Hoffnung ſein eigenes Wohl zu befördern, indem er andern dient, iſt der Beweggrund ſeiner Handlung. Alſo iſt er ja tugendhaft gegen uns? Wenn er einem ſtarken Fleiſcherhunde, der auf ihn zuläuft,

läuft, ſein halb abgenagtes Bein zurückläßt, damit er von dieſem nicht zerrauſt werde, wäre dieß wieder eine Tugend. Und wenn wir endlich unſern Hausthieren Speiß, und Trank geben, damit ſie uns wieder dafür dienen, übten wir wahre Tugend gegen ſie. Sollten wir keine edlere Beweggründe unſrer Handlungen, als die Thiere, haben?

IIII. Die Materialiſten geſtehen es ſelbſt, bey dem allgemeinen eingeriſſenen Sittenverderbniſſe wären ihre Beweggründe zur Tugend wirklich zu unkräftig. Der Tugendhafte könnte bey aller Rechtſchaffenheit ſich den Haß andrer auf den Halß laden, und nur gar zu oft werde das Laſter belohnet. Sie ſchmähen alſo, wo ſie können, gegen die Regierung, und Geſetze, und ſagen, alles müßte zuvor umgeſchmolzen werden, ehe ſich ihre Moral einführen ließe. Das heißt aber mit andern Worten: Das, was nothwendig ſo iſt, wie es iſt, ſoll nicht ſo ſeyn, die Leute ſollen anders organiſirt werden. Mit einem Worte, ihre Moral iſt nicht für dieſe Welt. Sie mögen alſo zuſehen, wo ſie eine andre finden, an der ſie die Kraft ihrer Moral beweiſen. Unſre Leute werden doch immer bleiben, wie ſie ſind.

V. Dieſe Moral machet alle Laſter erlaubt, ſo bald ſie der Staat einmal annimmt, und privilegirt; denn ich befördere mein Glück, indem ich mich nach dem Willen anderer richte. Es wird alſo erlaubt ſeyn, in China die

Kin-

Kinder wegzuſetzen, und zu ermorden, was doch bey uns ein Verbrechen iſt, in Otahiti werde ich mich allen Ausſchweifungen überlaſſen dörfen, die bey uns für ſchändlich gehalten werden. Abgötterey, Menſchenopfer werden hier Tugenden, dort Gräule der Menſchheit seyn. In Wahrheit, was können die Materialiſten Vernünftiges dagegen ſagen, wenn die Inquiſition Leute mit ihren Geſinnungen verbrennet, weil ſie ſich nicht nach den Landesgeſetzen fügen. Es iſt, oder war vielmehr einmal ſo in den Inquiſitionsländern eingeführt. Ob das mit Recht, oder Unrecht geſchehe, kann da die Frage nicht ſeyn. Genug, daß der ſich verdächtig, und unglücklich machet, der ſich ſolchen Gebräuchen widerſetzet, und ſie beſtreitet. Jeder Materialiſt müßte ſelbſt ſein Todesurtheil unterſchreiben. Wollen ſie aber ſagen, man ſollte ehe die Vernunft zu Rathe ziehen, ehe man ſolche Geſetze machet, die am Ende doch zum Schaden des Staates ausſchlagen müſſen, ſo bekennen ſie eben dadurch, daß es äußerſt gefährlich ſey, die Moralität unſrer Handlungen von der Willkühr der Menſchen abhängen zu laſſen, und daß Gott nothwendig ſelbſt uns zur Richtſchnur unſrer Handlungen dienen müſſe, oder ſie verrathen vielmehr, daß ihr Syſtem allen Laſtern die Thür öffne, weil auch die Vernunft ſelbſt nichts, als eine glückliche Organiſation iſt, die ſich nicht erſetzen läßt, wo ſie fehlt. La Mettrie gieng noch viel ehrlicher mit der Sprache heraus, als ſeine Mitbrüder. Er ſaget es gerade hin, wo die Lehre der Materialiſten hinführt. Das Verlangen, ſich glücklich

zu machen, dient dem Schurken, wie dem ehrlichen Manne zum Beweggrunde. „Der Philoſoph bekümmert ſich „innerlich nicht mehr über die unglückliche Nothwendigkeit „ſeiner böſen Eigenſchaften, als er auf ſeine guten ſtolz, „und ehrſüchtig iſt. Hat das Ungefähr gewollt, daß er „ſo gut organiſirt iſt, als es die Geſellſchaft wünſchen „kann, und jeder vernünftige Menſch wünſchen muß, ſo „wird ſich der Philoſoph darüber Glück wünſchen, und „freuen; aber ohne ſich darauf etwas zu gut zu thun, und „ohne Vermeſſenheit. Im Gegentheile, wie er ſich nicht „ſelbſt gemacht hat, wenn die Federn ſeiner Maſchine unrichtig ſpielen, wird es ihn zwar verdrießen, und als „ein guter Bürger wird er darüber ſeufzen; als Philoſoph „aber wird er glauben, Niemand Rede, und Antwort „darüber ſchuldig zu ſeyn. Zu aufgeklärt, um ſich über „Gedanken, und Handlungen, die entſtehen, es mag ihm „lieb, oder leid ſeyn, Vorwürfe zu machen, ſeufzet er wohl „über die Armſeligkeit des Menſchen; aber er läßt ſich „nicht von den henkeriſchen Gewiſſensbiſſen zernagen, „dieſen bittern Früchten der Erziehung, welche der Baum „der Natur niemal hervorbringt. *“ Der Gottloſe alſo, der die Kunſt verſteht, ſich von den kindiſchen Vorurtheilen des Gewiſſens loszumachen, die man den Kindern einprägt, wird ſich bey allen Laſterthaten ſo glücklich dünken, als der rechtſchaffene Mann. Das heiße ich doch einmal aufrichtig ſeyn. Andre, wenn ihre Grundſätze ſchon

* Syſteme d'Epicure. §. 47.

ſchon eben dahinausführen, wollen durchaus nicht dafür angeſehen ſeyn, als wenn ſie eine ſo ſchädliche Lehre verbreiteten.

§. 94.

Einwürfe. I. Der Atheiſt hat genug ſichere, und unerſchütterliche Beweggründe aus der Erfahrung. Dieſe lehret ihn 1ſtens, daß ihm das Laſter ſchaden könne, 2tens, daß ſeine verborgenſten Fehler unverſehens offenbar werden können, 3tens, daß die geſellſchaftliche Verbindung zu ſeinem Glücke nothwendig iſt, und daß er ſich folglich 4tens an ſein Vaterland anſchließen müſſe, 5tens, daß er um glücklich zu ſeyn, ſich bey andern beliebt machen müſſe, 6tens, daß ſein Vater ſein aufrichtigſter Freund ſey, 7tens, daß er durch Undankbarkeit ſeine Wohlthäter von ſich entfernen würde, 8tens, daß Gerechtigkeit die nothwendige Stütze jeder Geſellſchaft iſt, 9tens, daß kein Menſch mit ſich ſelbſt vergnügt ſeyn kann, wenn er weis, daß er der Gegenſtand des öffentlichen Haſſes iſt. *

Wenn ſchon ein Atheiſt keine Pflichten gegen Gott zuläßt, für welche wir andern auch gerne eine Regel der Sittlichkeit hätten, ſo giebt es doch Pflichten, die der Menſch gegen ſich ſelbſt hat. Und dieſe Pflichten zu erfüllen finde ich unter den eben angeführten keinen Beweggrund, als höchſtens den erſten und zweyten, die aber gewiß nur äußerſt ſelten, und zufälliger Weiſe etwas wirken wer-

* Syſtem der Natur II. B. 12. Hauptſt.

werden. Der Weichling kann ſeine Ausſchweifungen Jahre lange fortſetzen, wenn er ſonderlich von geſunder ſtarker Natur iſt, bis er erfährt, daß ihm das Laſter ſchade. Ich habe hierüber ſo viele Geſtändniſſe derer, die mit dieſer Gewohnheit behaftet waren, gehöret, daß ich mich wohl auf eine ganz entgegengeſetzte Erfahrung berufen darf. Auch nachdem ich ihnen den Schaden, den ſie ſich ſelbſt zufügten, lebhaft vorſtellte, wirkte dieſes nichts auf ſie. Und wie ſollten ſie erſt fürchten, daß ihr Verbrechen offenbar werden könnte, da ſie es ſchon hundertmal heimlich begangen haben, und immer Gelegenheit finden können, ſich den Augen der Menſchen dabey zu entziehen? Doch nicht einmal treiben uns dieſe Beweggründe hinlänglich an, die geſellſchaftlichen Pflichten zu erfüllen.

Erſtens. Die Laſter können ſchaden? Sie können aber auch nützen, wenigſt die ſcheinbare zeitliche Glückſeligkeit befördern. Mancher fand durch einen Ehebruch, oder durch einen Todſchlag den Weg auf den Thron. Und in einer ſo verdorbenen Welt iſt das eben ſo glaublich, als daß er ſich durch ein Laſter unglücklich machen werde. Zweytens. Verborgene Fehler können offenbar werden? Können — werdens aber hundertmal nicht Wer weis jetzt gewiß zu ſagen, wie Karl XII in Schweden, Peter III in Rußland, der ältern nicht zu gedenken, ums Leben kamen? Und wenn ſie offenbar werden, was macht ſich ein verwegener Menſch daraus? Brüſten ſich dann nicht viele damit, daß ſie ſo, und ſo viele Unſchulden ver-

führet? Drittens. Die Geſellſchaft iſt zu ſeinem Glü-
cke nothwendig? Das wird ihn nur antreiben, ſie durch
große Verheißungen bey guter Laune zu erhalten, nicht
aber eben für ihr Beſtes zu arbeiten. Da ſehen wir ja
hundert Wohllüſtlinge und Müſſiggänger, die alle Vor-
theile der Geſellſchaft genießen, und doch für ſie gar nichts,
als nur zu ihrem Schaden arbeiten. Viertens. Und da-
raus folgt ſchon für ſich ſelbſt, daß die Vaterlandsliebe
nicht eben aus den Vortheilen, die mir das Vaterland ge-
währet, entſtehen muß. Sehe ich meinen Vortheil noch
beſſer dabey, wenn ich einen Verräther deſſelben mache,
was kann mich davon abſchrecken? Der Coſmopolit hat
ſein Vaterland überall. Möchte doch der Vortheil, den
ſie vom Vaterlande genießen, zuerſt unſre Materialiſten be-
wegen, ſich an ſelbiges anzuſchließen, es nicht überall zu
verſchreyen, und es laut zu ſagen, daß wir ihm keine Dien-
ſte mehr ſchuldig ſind, weil es uns nicht glücklich machet.
Fünftens. Wir müſſen uns bey andern beliebt machen,
um glücklich zu ſeyn? Aber nachdem ich mich an Jeman-
den wende, kann ich mich durch die nemliche Tugend, wie
durch das nemliche Laſter glücklich, oder unglücklich ma-
chen. Und wenn der, von dem die Rede iſt, gar ein
mächtiger reicher Mann iſt, dem wenigſt nach ſeiner Idee,
und gar oft auch in der That ſelbſt an andern nichts ge-
legen iſt, weil ſich keiner unterſtehen darf, ihm zu ſcha-
den? Sechſtens. Mein Vater iſt mein aufrichtigſter
Freund? Aber er iſt alt, kränklicht, kindiſch, und kann
mir nichts mehr nützen. Ich muß ihn vielmehr zu meiner

nicht

nicht geringen Laſt erhalten, und er lohnt mir noch damit, daß er mir Händel in die Ehe machet? Wo iſt da Beweggrund der kindlichen Ehrfurcht? Eben ſo, Siebentens, kann mir nichts daran liegen, wenn ich meine Wohlthäter durch Undank entferne, wenn ſie nicht mehr im Stande ſind mir zu helfen. Achtens. Die Gerechtigkeit iſt freylich die Stütze jeder Geſellſchaft. Wenn ſich aber Jemand nach dem Rathe Epicurs in alle öffentliche Angelegenheiten nicht miſcht, ſondern den Schutz des Staates genießt, ohne etwas von dem Seinigen beyzutragen; dann wird er ſich ſelten in dem Falle befinden, Gerechtigkeit zu üben, und folglich auch ſehr ſelten, tugendhaft zu ſeyn. Neuntens. Es iſt falſch, daß Niemand mit ſich zufrieden ſeyn könnte, der den öffentlichen Haß trägt. Sokrates wars gewiß, als er den Giftbecher trinken ſollte. Wer überzeugt iſt rechtſchaffen gehandelt zu haben, der lachet über alle niedrige Cabalen, die man ihm ſpielt, und verachtet den Haß, den er nicht verdienet hat. Es iſt leicht zu zeigen, daß alle dieſe Beweggründe ihre volle Stärke erhalten, ſobald man Gott als den erſten, und oberſten Geſetzgeber annimmt. *

II. Weil jeder ſo vielen Vortheil, als ihm nur möglich iſt, aus der Geſellſchaft ziehen will, auch jeder gleiches Recht dazu hat, kann es nicht fehlen, daß ſich die Privatintereſſen der Mitglieder oft durchkreuzen, und einander entgegen ſtehen müſſen. Der Stärkere wird es aber dem Schwächern zuvor thun, und dieſen übervortheilen.

* Bergier T. III. l. c. p. 476 — ſuivant.

Jener ſollte freylich das Uebergewicht, das ihm die Natur an Kräften gegeben hat, nur zur Beſchützung der Schwächern gebrauchen. Aber er thut es nicht. Und ſo entſteht das ſogenannte Recht des Stärkern, oder Gewaltthätigkeit. Je mehr dieſe anwächſt, deſto mehr empfindet ſie der Unterdrückte. Daher bekömmt er erſtens den Begriff einer Ungerechtigkeit, und aus dieſem den Begriff von dem, was moraliſch gut, oder böſe iſt, und endlich den von einem Naturgeſetze. Alſo aus dem Begriffe der Laſter, die andre zu unſerm Schaden ausüben, entſteht bey uns der Begriff der entgegen geſetzten Tugend, und man brauchet wieder nur phyſiſche Empfindung des Unrechtes, um ohne allen höhern Geſetzgeber den Begriff der Tugend zu erhalten.*

Hier wird vieles gar willkührlich vorausgeſetzt. Erſtens. Es iſt nicht aus der bloſſen Vernunft zu erweiſen, daß jeder gleiches Recht an die Vortheile der Geſellſchaft hat. Eben, weil die Kräfte der Menſchen ſo ungleich ſind, und die blinde Natur einem günſtiger, als dem andern war, ſcheint er auch das Recht des Stärkern ausüben, und andre übervortheilen zu dörfen. Daß er ſich aber durch einen Vertrag anheiſchig gemacht hat, keinen zu übervortheilen, als er in die Societät eintrat, kann ihn nicht binden; denn weil er noch, wie vorausgeſetzt wird, keinen Begriff von Ungerechtigkeit hat, muß es ihm gleichviel ſeyn, ob er dieſen Vergleich beobachtet, oder nicht. Zweytens. Es iſt in dieſer Hypotheſe unerweislich, daß der Stärkere ſein Uebergewicht an Kräf-

* Encyclop. Diſc. prélim. p. III.

Kräften zur Beſchützung des Schwächern brauchen ſollte. Drittens. Der Unterdrückte bekömmt eben darum keinen Begriff von Ungerechtigkeit, weil es nicht erwieſen werden kann, daß ſein Gegner fehlet. Und iſt es nicht offenbar, daß der Unterdrückte zuerſt einen Begriff von dem, was ihm gehört, oder von der Gerechtigkeit haben muß, ehe er ſeinen ſtärkern Nachbar einer Ungerechtigkeit bezüchtigen kann? Viertens. Der Unterdrückte wird nur empfinden, daß er leidet. Aber ſeine Empfindung wird ihm niemal ſagen, daß er ungerechter Weiſe gedrückt werde, weil die nemliche Empfindung in mir entſteht, ein andrer mag mich mit Recht, oder Unrecht martern. Der Soldat empfindet das nemliche, ob er von ſeinem Feinde, oder von ſeinem Kameraden zur Strafe erſchoſſen wird. Fünftens. Endlich iſt dieſe ganze Hypotheſe nicht für unſre gegenwärtige Lage. Keiner aus uns wird außer der menſchlichen Geſellſchaft gebohren, daß er gezwungen wäre, ſich die Begriffe des Böſen, und aus dieſen auch jene des Guten ſo kümmerlich zu ſammeln. Wir werden alle ſchon in einer mehr, oder minder ausgebildeten Geſellſchaft gebohren, und erhalten durch die Erziehung den größten Theil unſrer Begriffe, und die erſten Eltern erhielten ſie von Gott, ſo wie auch die Erkenntniß, daß ſie nothwendig in eine Geſellſchaft tretten müßten. Die ganze Vorſtellungsart des Encyklopädiſten iſt alſo nichts, als ein Roman für eine andre Welt.

§. 95.
Die Meynung der Stoiker iſt allein nicht zureichend, einen Unterſchied zwiſchen dem moraliſch Guten, und Böſen feſtzuſetzen.

Man muß bemerken, daß die Meynung der alten Stoiker eigentlich war, die Tugend habe ſelbſt ſo etwas Reizendes, und das Laſter ſo etwas Abſcheuliches, und Widernatürliches an ſich, daß der Menſch gar keinen höhern Geſetzgeber, keine andre Belohnungen oder Strafen nothwendig hat, um jener anzuhängen, und dieſes zu fliehen. Dieſe Meynung iſt im Grunde die nemliche mit der einiger andrer Moraliſten, welche ſagen, das angebohrne moraliſche Gefühl mache unſer ganzes Naturgeſetz aus, jenes ſtatt alles andern Geſetzes treibe uns zur Tugend an. Und daraus ſchließt man, es ſey überflüſſig, ein göttliches Geſetz, Belohnungen, und Strafen von Seite Gottes anzunehmen, um das moraliſch Gute vom Böſen zu unterſcheiden. Die Schönheit der Tugend, oder das moraliſche Gefühl für dieſelbe legten allein ſchon dem Menſchen die Pflicht auf, ſich für ſie zu intereſſiren. Und daraus folgert Bayle, daß auch der Atheiſt hinlängliche Beweggründe habe, tugendhaft zu leben. Die Frage läuft alſo hier auf zween Punkte hinaus: 1ſtens. Wenn man keinen göttlichen Geſetzgeber annimmt, bleibt noch ein zureichender Grund übrig, eine Handlung für gut, und die andre für moraliſch böſe zu halten? Bayle ſaget ja, wir nein. 2tens. Wenn auch ein wirklicher Unterſchied noch zwiſchen Tugend und Laſter bliebe, behält der Menſch noch hin-

hinreichende Beweggründe, jene zu üben, und dieſes zu flie- hen? Bayle ſaget ja, wir nein. Hier ſind unſre Gründe.

I. Nimmt man an, es gebe keinen Gott, ſo iſt der Menſch ſelbſt ſein letzter Endzweck. Er iſt nur wegen ſich da, und ſuchet nur ſein eigen Wohl. So oft ſich ihm alſo eine Gelegenheit darbiethet, ungeſtraft ſein gegebenes Wort zu brechen, und er daraus einen wirklichen, oder eingebildeten Vortheil für ſich hoffet, wird er ſeinen Nu- tzen dem Nutzen andrer vorziehen. Was ſoll ihn davon abhalten? Sein Hang, ſich glücklich zu machen, giebt ihm das Recht dazu. Etwa die Schönheit der Tugend, die Abſcheulichkeit des Laſters, das moraliſche Gefühl? Aber auch ſeine Leidenſchaft zu befriedigen dünkt ihn recht ſchön. Es kömmt ihm abſcheulich vor, daß er ſich einen Vortheil entziehen, und ihn an einen andern, der nicht mehr Recht dazu hat, überlaſſen ſoll. So ſtark das mo- raliſche Gefühl iſt — und es iſt bey uncultivirten Völ- kern, und bey boshaften Menſchen ſehr ſchwach — ſo ſtark, und noch ſtärker iſt bey ihm die Leidenſchaft, die ihn zum Böſen reizt. Wo iſt nun hier ein Grund, daß er jenem ehender, als ſeinen Leidenſchaften Gehör geben ſoll? Da, in dieſem Streite der Leidenſchaften mit jenen Gründen zum Guten, ſollten die Gegner zuerſt zeigen, warum ſich die Wagſchale mehr auf dieſe, als auf jene Seite neigen müſſe. Und das haben ſie noch niemal gethan.

II. Wenn der Atheiſt wirklich einen Unterſchied zwi- ſchen dem Guten, und Böſen erkennet, woher entſteht

bey ihm die Pflicht, jenes zu thun, und dieſes zu meiden? Weil es das moraliſche Gefühl ſagt, es ſey ſchön, Tugend zu üben? Die Leidenſchaft ſagt mir aber auch, das Gegentheil wäre angenehm. Was iſt nun Pflicht, nach dem Schönen, oder Angenehmen zu trachten, da ich doch nur wegen mir lebe? Wo iſt ein entſcheidender Beweggrund? Weil eine ſchöne Handlung gelobt wird? Oft wird ſie es auch nicht. Und wenn mir die Befriedigung meiner Leidenſchaft lieber iſt, als fades Lob der Menſchen? Weil mir mein Gewiſſen Beyfall geben wird? Aber meine Leidenſchaft wird deſto unzufriedner ſeyn.

§. 96.

Bayle ſaget I.: Wie es Regeln für den Verſtand giebt, nach welchen er richtig ſchließt, ſo giebt es auch einige für den Willen, nach welchen er richtig handelt. Beyde liegen ſchon in der Natur des Menſchen. So richtig, und auffallend wahr es dem Verſtande einleuchtet, daß das Ganze größer iſt, als jeder einzelner Theil deſſelben, ſo einleuchtend iſt es für den Willen, daß der Menſch ſein Wort halten, ſeinen Vater ehren, dankbar, und barmherzig ſeyn müſſe. Ohne Gott, und Fürſehung wird man alſo ſchon erkennen, daß man die Tugend lieben müſſe.

Wenn nun aber der Atheiſt leugnet, daß es ſolche Regeln für den Willen, wie für den Verſtand giebt, und wie mich deucht, mit Recht leugnet? Es ſteht nicht in meiner Macht anders zu ſchließen, als ich ſchließe; ich werde unüberwindlich dazu hingeriſſen; und ich empfinde in mir keinen Hang, der mich davon abwendig machen könnte.

te. Auch ſind die Grundſätze, auf die ich meine Schlüſſe baue, evident. Allein mit dem Willen verhält es ſich ganz anders. Da ſtellen ſich meine Leidenſchaften den Entſchließungen des Willens entgegen, welche Schönheit der Tugend, oder moraliſches Gefühl erzwingen wollen. Ich kann jenen, wie dieſen folgen. Es iſt auch ferne, daß es für mich evidente Sätze wären: Du mußt dein Wort halten, wenn dein Intereſſe darunter leidet. Du mußt deinen Vater ehren, der dir zur Laſt iſt, und Verdruß machet, u. ſ. w. Sie ſind freylich jedem evident, der einen göttlichen Geſetzgeber annimmt; aber dem Atheiſten gewiß nicht.

II. Die Theologen behaupten ja ſelbſt, daß es einige Handlungen giebt, die unabhängig von allem göttlichen Gebothe, oder Verbothe ſchon an ſich böſe ſind. Z. B. Lügen wäre eine böſe Handlung, wenn es auch Gott gar nicht verbothen hätte. Vielmehr, weil ſolche Handlungen ſchon an ſich böſe ſind, hat ſie Gott verbothen. Alſo ſind gewiſſe Handlungen ſchon an ſich böſe, oder gut, haben eine eigenthümliche Abſcheulichkeit, oder Schönheit, ohne daß man zu einem göttlichen Geſetze ſeine Zuflucht nehmen müßte. Und dieſe kann ja der Menſch erkennen?

Gewiſſe Handlungen ſind nur darum an ſich böſe; weil ſie den göttlichen Vollkommenheiten widerſtreben, und dem Endzwecke, zu welchem wir von Gott erſchaffen ſind, nem-

nemlich Gott ähnlich zu werden. Wenn eine redende Maſchine gleich eine Lüge herſagte, dieſe Lüge würde an ſich keine böſe Handlung ſeyn, noch der Maſchine zugerechnet werden. Aber in dem Munde eines vernünftigen Geſchöpfes, das die Wahrhaftigkeit Gottes nachahmen ſoll, und dazu erſchaffen iſt, bleibt ſie eine ſündhafte Handlung. Der Willen Gottes, die Menſchen zu ſeinem Ebenbilde zu erſchaffen, geht alſo voraus, und nach dem Endzwecke der Schöpfung betrachtet, wird erſt eine Handlung gut, oder böſe.

III. Endlich ſaget Bayle: Es habe auch tugendhafte Atheiſten gegeben.

Die Wahrheit ſeiner Angabe vorausgeſetzt, hätte er erſt noch beweiſen müſſen, daß ſie es durch ihre Grundſätze geworden, und daß dieſe allein hinreichend waren, ſie dazu zu machen. Jeder Atheiſt lebte in einer Geſellſchaft, die Religion, und Geſetze hatte. Ihre Einſichten waren alſo in Abſicht auf die Moral geläutert, und die Geſetze nöthigten ſie, gut zu ſeyn. Vielleicht ließ ſie ihr Temperament nicht ſchlimm werden.

IIII. **Erſtens.** Wo ein Beweggrund zu handeln da iſt, da iſt auch Pflicht zu handeln. Nun ſind, das moraliſche Gefühl, und die Vernunft Beweggründe; indem ſie uns eine Handlung als löblich vorſtellen. — Aber die Begierde meine Leidenſchaften zu befriedigen iſt ja ebenfalls ein

ein Beweggrund. Muß ich nach dieſem, oder jenem handeln, wenn ſie mich zu entgegen geſetzten Handlungen auffordern? Zweytens. Ein Menſch iſt verpflichtet zu einer Handlung, die er nicht unterlaſſen kann, ohne ſich ſelbſt zu verdammen. Aber unabhängig von allem göttlichen Geſetze kann er eine gute Handlung nicht unterlaſſen. — Wer verdammt mich dann? Nicht wahr, das Gewiſſen? Nun iſt dieſes entweder die Stimme Gottes, und dann beweiſet das für uns. Oder es iſt nur ein Vorurtheil der Erziehung, und ich habe mich nicht an ſelbes mehr, als an die Stimme meiner Leidenſchaften zu kehren. Aber ſchon die allererſte Vorausſetzung iſt falſch, daß ich keine gute Handlung unterlaſſen kann, ohne mich zu verdammen, wenn ſie nicht ausdrücklich gebothen iſt. Drittens. Wir müſſen uns dem göttlichen Geſetze unterwerfen, weil es ſo recht, und vernünftig iſt. Alſo ſetzen wir ſchon voraus, daß man recht, und vernünftig handeln müſſe, ehe wir an ein göttliches Geboth denken. — Eitle Wortklauberey! Eben weil es ein Geſetz giebt, das Gott gegeben hat, iſt es recht, und vernünftig, ihm zu folgen.

V. Man berufet ſich auf das Beyſpiel der Stoiker, welche weder Unſterblichkeit der Seele, noch Belohnungen, und Strafen nach dem Tode glaubten, und doch ſehr tugendhaft lebten. * — Einige Gegenfragen: 1ſtens. Waren die Stoiker überzeugt, daß die Seele nicht unſterblich ſey, oder ſchwankten ſie nur hin und her? Schon die

* Eſprit des Loix L. 24. c. 10.

die Ungewißheit über dieſen Punkt konnte viele vom Laſter abhalten. 2tens. Wie viele ſolche Stoiker gab es, die zugleich tugendhaft waren? 3tens. Wenn bey einigen wenigen Philoſophen äußere Urſachen, als der Stolz, ihrer Lehre Ehre zu machen, bewundert zu werden, u. ſ. w. ſchöne Wirkungen hervorbrachten, können darum ihre Lehren einmal Volkslehren werden? Ich will ſagen, können jene Beweggründe zum Guten, die an ſich ſelbſt unkräftig ſind, und ihre Wirkung nur Nebenurſachen zu verdanken haben, jemal dem Volke als Beweggründe zum Guten vorgeleget werden, weil ſie bey Philoſophen gewirkt haben? Ich glaube, nein. Und doch müſſen die Sittenregeln hauptſächlich für alle Menſchen gleich gelten, nicht für die Philoſophen allein.

Es bleibt alſo richtig, daß es einen innerlichen Unterſchied zwiſchen dem moraliſch Guten, und Böſem giebt, weil nemlich jede Handlung entweder mit dem Willen Gottes, und den Endzwecken der Schöpfung übereinſtimmt, oder nicht, und es iſt umſonſt dieſen Unterſchied nur aus einem geſellſchaftlichen Vertrage, aus der Befriedigung der phyſiſchen Senſibilität, oder aus dem moraliſchen Gefühl, und der Vernunft allein herleiten zu wollen.

§. 97.

Die Vollkommenheiten Gottes erkennen, und aus ihnen Beweggründe unſrer Handlungen herleiten iſt — Gott verehren, und eine beſtimmte Art der Gottesverehrung — Religion.

Wir

Wir kommen endlich zu dem allerwichtigſten Gegenſtande, zu der Religion überhaupt genommen. Um aber ſelbigen ordentlich abzuhandeln, wollen wir ihn zuvor zergliedern. Zuerſt unterſuchen wir, was Religion iſt, und wie ſie abgetheilet werde. Dann, was ſie für Eigenſchaften haben müſſe, wenn ſie dieſen Namen verdienet. Drittens, ob die Religion den Menſchen nützlich, und nothwendig ſey, und zwar ſowohl die innere, als die äußerliche.

§. 98.

Was Religion iſt.

Aus der lebhaften Erkenntniß, daß ein Gott iſt, der dieſe Welt, und alle Menſchen, die auf der Erde leben, erſchaffen hat, ohne deſſen Vorwiſſen nichts geſchieht, der alle unſre Schickſale entweder ſelbſt anordnet, oder zuläßt, und immer zu unſerm Beſten leitet, der uns ſo glückſelig machen will, als wir es hier, und dort werden können, und uns in dieſer Abſicht unter Verheißung einer Belohnung, und Androhung einer Strafe zur Erfüllung ſeines Willens antreibt, mit einem Worte, aus den erkannten Vollkommenheiten Gottes, und den daraus herfließenden Beweggründen unſrer Handlungen folgt, daß ein gewiſſes Band zwiſchen Gott, und dem Menſchen ſeyn muß, das dieſen, an jenen bindet. Bloſſe Speculation, und kalte Betrachtungen Gottes, und ſeiner Eigenſchaften in uns hervorzubringen, können die Abſicht nicht ſeyn, zu der er uns erſchaffen hat. Er hätte uns ſonſt nur einen Verſtand,

ſtand, und kein Herz gegeben. Beyde müſſen mit ihm beſchäftiget werden. Der Verſtand muß ihn erkennen, und das Herz die Verbindung, und das Verhältniß einſehen, in dem es mit ihm ſteht. Die Erkenntniß Gottes muß Empfindungen, und Geſinnungen in uns wirken, die eines ſolchen Weſens würdig ſind, und ſeinem Willen entſprechen. Eben ſo wenig würden die Ausbrüche des Herzens gegen Gott, wenn ſie auch noch ſo lebhaft wären, allein ohne die Erkenntniß deſſelben erklecken, unſer Verhältniß gegen Gott auszudrücken, und der Abſicht Gottes entſprechen. Sonſt hätte er uns nur ein Herz, und keinen Verſtand gegeben, und es wäre ihm gleichviel, ob ihm der Heide, ſeine Ehrfurcht zu bezeigen, Menſchen ſchlachtete, oder der Chriſt ſeine Gebothe beobachtete. Der Menſch erkennet Gott durch ſeinen Verſtand als Schöpfer, Regent, Vergelter, Richter, und in dem Herz des Menſchen entſteht daraus Dankbarkeit für ſeine Liebe, Vertrauen auf ſeine Weisheit, Hoffnung auf ſeine Güte, Furcht vor ſeiner Gerechtigkeit ꝛc. Dieſe Erkenntniſſe des Verſtandes, und die daraus herfließende Empfindungen des Herzens zuſammen nenne ich Gottes Verehrung, oder Religion.

Jeder ſieht nun ſelbſt, daß die Erkenntniß Gottes tauſend, und wieder tauſenderley Abſtufungen haben könne, ſo wie die Geſinnungen des Herzens, und ſeine Empfindungen, die noch durch gar viele Nebenurſachen modificirt werden können, noch vielmehr von einander abgehen.

hen. Nimmt man alſo das Wort Religion in dieſem Verſtande, ſo kann es ſo vielerley Religionen geben, als es verſchiedne Köpfe, und verſchieden gebildete Herzen giebt. Dieſe Religionen können nicht nur durch mehr, und minder, das iſt, nicht nur durch einen höheren, oder niedern Grad der Erkenntniß, und der daraus entſtehenden ſtärkern, oder ſchwächern Empfindungen von einander verſchieden ſeyn, ſondern es kann ſich auch Jemand einen irrigen Begriff von Gott, und ſeinen Eigenſchaften machen, oder durch dieſe irrigen, und manchmal auch durch die wahren Vorſtellungen von Gott zu Geſinnungen verleiten laſſen, die nichts weniger als eine Nachahmung der göttlichen Vollkommenheiten ſind. Z. B. einer kann ſich Gott als einen Tyrannen vorſtellen, der ſeine Freude daran hat, die Menſchen zu martern. Ein andrer kann glauben, daß er ſeine Sünden durch Geißeln, Kaſteyen ohne innere Beſſerung des Herzens wieder gut machen könne. Hieraus entwickelt ſich nun der Begriff einer wahren, oder falſchen Religion. Die wahre Religion beſteht in der ächten Erkenntniß Gottes, und den daraus herfließenden gotteswürdigen Geſinnungen des Herzens, die falſche in irrigen Vorſtellungen von Gott, oder in unwürdigen Geſinnungen, die daraus entſtehen, oder in beyden zugleich. Es wird alſo kaum jemals eine Religion ganz falſch ſeyn, weil kaum eine in lauter falſchen Begriffen von Gott, oder in lauter unwürdigen Geſinnungen von ihm beſteht.

Weil die Religion theils in den Erkenntniſſen des Verſtandes, theils in den Geſinnungen des Willens oder Herzens beſteht, pflegt man die Religion auch in die theoretiſche, und praktiſche abzutheilen, obſchon eine ohne die andre den Namen einer Religion nicht verdienet. Die lebhafte Erkenntniß, daß ein Gott iſt, von dem wir ganz abhängen, und der unſer höchſter Herr iſt, daß er uns Geſetze gegeben, mit ihnen Verheißungen, und Drohungen verknüpft hat, daß er in allen Umſtänden unſers Lebens für uns ſorget, daß er alle unſre Gedanken, Worte, und Werke wiſſe, daß er uns nach unſerm Verhalten einmal glücklich mache, oder unglücklich werden laſſe ꝛc., dieß alles zuſammen iſt die theoretiſche Religion. Das Beſtreben, ſich ſo zu verhalten, wie es dem Willen Gottes, und ſeinen erkannten Vollkommenheiten gemäß iſt, alle Gedanken, Worte, und Werke darnach einzurichten, ihn wegen ſeiner Güte, Macht, Weisheit, Heiligkeit, und Gerechtigkeit von ganzem Herzen zu lieben, ihm dankbar zu ſeyn, ihm zu gehorſamen, auf ihn zu vertrauen, ſeine Strafen zu fürchten ꝛc. machet die praktiſche Religion aus, die man auch Gottesdienſt nennen kann.

Die Geſinnungen, und Empfindungen bleiben entweder in dem Herzen, wie die Erkenntniſſe in dem Verſtande, verſchloſſen, ohne daß ſie äußerlich ausbrechen, und ſich zu erkennen geben, und dann werden ſie zuſammen die innere Religion, die Religion des Geiſtes genennet; oder man giebt durch Zeichen, Gebräuche und Thaten zu erken-

erkennen, was man von Gott erkennet, und wie das Herz davon gerührt werde, und das iſt die äußerliche Religion. Wir werden bald ſehen, daß eine ohne die andere nicht ſeyn kann. Die äußerliche ohne die innerliche wäre Heucheley, und die innerliche ohne die äußerliche, wo die Gelegenheit uns auffodert dieſe zu zeigen, verdiente den Namen der Religion nicht.

Bisher haben wir die Religion in ſo ferne betrachtet, als ſie ſich in dem Verſtande, und Herz eines jeden ins beſondere einfindt, oder ſich auch äußert. Und da heißt ſie wahre, oder falſche, theoretiſche, oder praktiſche, innere, oder äußerliche Religion. Vergleichen wir nun die Religionskenntniſſe, und die daraus herſtammenden Geſinnungen mehrerer Menſchen miteinander, ſo treffen ſie entweder in beyden zuſammen, oder ſie ſtimmen nicht miteinander übereins. Treffen ſie miteinander zuſammen, und vereinigen ſich daher in eine Geſellſchaft, welche die Abſicht hat, nach ihren gleichförmigen Kenntniſſen, und Geſinnüngen Gott zu verehren, ſo entſteht daraus eine Religionsgeſellſchaft, oder Kirche. So ſagen wir die katholiſche, evangeliſche, reformirte Kirche, um dadurch eine Geſellſchaft anzudeuten, welche eine nach ihren Begriffen, und Geſinnungen beſtimmte Art der Gottesverehrung unter ſich hat. Man nennet wohl auch den geſammten Lehrbegriff einer ſolchen Geſellſchaft Religion. Daher die Benennungen: die katholiſche, evangeliſche, oder reformirte Religion. Da betrachtet man alſo die

Religion *obiectiue*, wie die Schulen ſagen, oder den Gegenſtand der Religion. Andere Bedeutungen dieſes Wortes will ich übergehen. Die Abtheilung in die natürliche, und geoffenbarte wird unten an ihrem Orte vorkommen.

§. 99.

Was die Religion für Eigenſchaften haben müſſe.

Wir nehmen die Religion hier für die Kenntniſſe des Verſtandes, und Geſinnungen des Herzens von Gott, reden nur von der wahren Religion, die zugleich theoretiſch, und praktiſch, innerlich, und äußerlich iſt, ſie mag nun Privatreligion eines Menſchen, oder allgemeine einer Geſellſchaft ſeyn, und ſagen nun, was ihr in dieſer Rückſicht für Eigenſchaften zukommen.

I. Die wahre Religion muß den Menſchen glücklich machen können, und wenn er nach ihr ſich richtet, wirklich glücklich machen. Weil der Menſch weder in den ſinnlichen, noch in den Freuden des Verſtandes, ja ſogar auch in den Freuden des Herzens, in der Tugend ſeine wahre Glückſeligkeit auf der Erde nicht findt, wenn nicht noch ein anderes Leben nach dieſem auf ihn wartet, §. 45. ſo muß er nach Gott trachten, um glückſelig zu werden. §. 86. Nach Gott trachten iſt aber nichts anders, als ſeine Vollkommenheiten erkennen, und aus ihnen Beweggründe zu handeln herleiten, §. 87. oder

was

was eines iſt, er muß Religion haben. §. 98. Die Religion muß alſo zureichen, den Menſchen glücklich zu machen; ſonſt entſpräche ſie ihrem Endzwecke nicht, und wäre ein Mittel zum ſelbigen, und auch keines. Soll ſie aber den Menſchen wirklich glücklich machen, ſo muß ſie ihm den ruhigen, und ungeſtörten Beſitz alles deſſen gewähren, was ihn vollkommener machet. §. 43. Sie muß ihm alſo Ruhe für dieſes, und das künftige Leben gewähren. Jene Religion alſo hat ſicher das erſte Kennzeichen der Wahrheit, welche uns lehret, daß wir nicht ſo aufs Ungefähr in die Welt hereingeworfen worden, und bis zu unſrer Vernichtung allen Tücken eines unveränderlichen Schickſales ausgeſetzt ſind, ſondern daß wir unter der Leitung, und Anordnung eines untrüglichen Verſtandes, und einer uneingeſchränkten Güte ſicher ſind, und welche uns mit heiterm Blicke über die ſonſt ſo furchtbare Gränze dieſer irdiſchen Laufbahn hinausſehen, und uns gewiſſe Hoffnung auf Fortwährung, und Erhöhung der edelſten Arten des Vergnügens, auf Erſetzungen, und Entwickelungen unverſchuldeter Widerwärtigkeiten, allenfalls auch auf frohe Wiedervereinigungen mit denen, die wir liebten, machen läßt. *

II. Die wahre Religion muß der geſunden Vernunft nicht zuwider ſeyn. Weil wir von einer Offenbarung noch nichts melden wollen, würde die Religion blos durch den Gebrauch der Vernunft erkennet. Dieſe

* Vertraute Briefe die Religion betreffend. Zw. Br.

wäre es, die uns unſre Kenntniſſe von Gott zuführte, und ſie als ſo viele Beweggründe dem Herz, oder Willen darlegte. Die Religion müßte alſo nothwendig mit der Vernunft übereinſtimmen. Wenn die Religion aber auch durch die Offenbarung erkennet würde, ſo müßte ſie doch dieſe Eigenſchaft haben; weil der nemliche Gott Urheber der Vernunft, und der Offenbarung wäre, und ſich alſo niemal widerſprechen, oder durch die Vernunft etwas lehren könnte, wovon er das Gegentheil durch die Offenbarung bekannt machte.

III. Die wahre Religion muß ſich mit dem Wohl der Staaten vertragen; ſonſt müßte man wieder zugeben, daß die Vernunft, oder vielmehr das Naturgeſetz ſich ſelbſt widerſprǎche. Einmal iſt es ein Naturgeſetz, daß wir nach der Erkenntniß Gottes trachten, und ſeine Vollkommenheiten zum Vorbilde unſrer Handlungen nehmen ſollen. Oder es iſt Naturgeſetz: Habe wahre Religion. Es iſt hernach wieder Naturgeſetz: Thu das, was mit dem Endzwecke der bürgerlichen Geſellſchaft übereinſtimmt, und unterlaſſe das, was demſelben zuwider iſt; denn wenn der Menſch ſich, und andre ſo vollkommen machen muß, als er kann, dieſes ihm aber ſo lange nicht möglich wird, bis er in eine bürgerliche Geſellſchaft eintritt, ſo iſt es eben darum, ſobald er in dieſer Geſellſchaft iſt, für ihn natürliche Pflicht, ſich den Geſetzen derſelben zu unterwerfen. * Der Menſch müßte ſich

* Gmeineri Jus Eccleſ. publ. ſect. 3. c. 1.

ſich alſo kraft des zweyten Geſetzes beſtreben, das Wohl des Staates zu befördern, und kraft des erſten, wenn die wahre Religion dem Staate ſchädlich ſeyn könnte, es nicht zu befördern. Und doch kämen beyde Geſetze aus der nemlichen Quelle.

IIII. Sie muß ſogar das Wohl des Staates befördern. Zwar iſt dieſes nicht der unmittelbare Endzweck derſelbigen, weil ſie nur unmittelbar auf die innerliche Glückſeligkeit der Menſchen abzielet. Allein, wenn ſie ſelbige innerlich ruhig und zufrieden machet, wenn ſie ihnen Menſchenliebe, Gerechtigkeit, und andre Tugenden als Nachahmungen Gottes anbefiehlt, ſo machet ſie eben darum die Menſchen zu rechtſchaffenen Bürgern, und befördert das Wohl des Staates.

V. Sie muß Gott höchſt anſtändig ſeyn. Dieß ergiebt ſich ſchon aus der Beſchreibung der Religion §. 98. Mehrere Kennzeichen werden vorkommen, wenn wir von der geoffenbarten Religion zu reden kommen werden.

§. 100.

Ob die Religion dem Menſchen nützlich, und nothwendig iſt.

Die Religion iſt dem Menſchen nützlich, und nothwendig.

I. Wir wollen zuerſt annehmen, daß es feſte, und von aller Religion unabhängige Grundſätze der Moral ge-

be. Mit einem Worte: Das ganze Gebäude einer vernünftigen Sittenlehre ſoll unabhängig von aller Religion ſchon aufgeführt unerſchütterlich da ſtehen. Doch wird man der Religion ihren wahren Nutzen für den Menſchen nicht abſprechen können. Ein blos ſpeculative Moral iſt ſo viel, als gar keine, wenn ſie nicht auch triftige Beweggründe darbiethet, welche den Menſchen ermuntern, ſich nach ihrer Vorſchrift zu richten. Ich will gelten laſſen, daß die Begierde nach unſerm eigenen Wohl, der mit der Geſellſchaft eingegangene Vertrag, das moraliſche Gefühl, und die Vernunft mich antreiben Gutes zu thun. Aber wenn ich neben allen dieſen Beweggründen noch einen aufführe, der den vorigen nicht widerſpricht, ſondern ſie alle vielmehr beſtärket, ſo kann man ja dieſem neuen Beweggrunde ſeine Nutzbarkeit auch nicht abſprechen. Nun dieſer Beweggrund iſt die Religion. Sie, wie eine vortrefliche Schrift ſaget,* giebt den übrigen Triebfedern einen neuen Grad von Elaſticität. Sie füget an die Maſchine nur neue Räder, und Triebwerke an. „Die Religion ſaget mir, Gott habe meiner Natur ihre Anlagen „gegeben, habe meine Verhältniſſe gegen andre veranſtaltet, habe mit gewiſſen Arten zu handeln gewiſſe Folgen verbunden, die mich zu der einen Gattung antreiben, und von der andern abhalten, habe überall ſeine „Wohlthätigkeit, und ſeine Abſicht auf allgemeines Wohl „merkbar gemacht, und mir den Trieb der Sympathie, „und Menſchenliebe, nebſt dem Gefühl des innigſten „Wohl-

* Vertraute Briefe die Relig. betreff. Zw. Br.

„Wohlgefallens an moraliſcher Rechtſchaffenheit, und „Güte eingepflanzt. In dem Allen erkenne ich ſein Werk, „und die deutlichſte Anzeige ſeines Willens, wie ich ge„ſinnt ſeyn, und handeln ſoll. Ich weis alſo, daß er, „der meinen verborgenſten Thaten, und meinen geheimen „Begierden zuſieht, mich, wenn ich nach ſeiner Abſicht „denke, und handle, ſeines göttlichen Beyfalles würdiget. „Ich erwarte eine Fortdauer meines Daſeyns, und mei„ner Thätigkeit über meinen jetzigen Wirkungskreis hinaus, „in welcher, nach der von dem Urheber der Welt ſelbſt „eingerichteten natürlichen Folge der Dinge, aus der hier „bewieſenen Uebung, und hier erlangten Fertigkeit in „Weisheit, und gemeinnützigen Tugend, eine ſo viel größe„re Erhöhung, und Vervollkommung derſelben, alſo auch „eine viel höhere Stufe des reinen geiſtigen Vergnügens „erwächſt. Ich kann mich, ſo lange ich Menſch bleibe, „nicht enthalten, dieſen Fortgang zu wünſchen, darnach „zu ſtreben, und durch das Mittel darnach zu ſtreben, „welches dieſer meiner Natur gemäß iſt, nämlich gut zu ſeyn, „und immer beſſer zu werden.“ Dieß iſt der ächte Innhalt der Religion, die nicht nur allen andern Beweggründen nichts an ihrem Werthe benimmt, ſondern ſie noch vielmehr beſtärket, und auf einen Zweck mit ihnen hinarbeitet. Alſo ſind entweder auch jene unnütz, oder die Religion iſt mit ihnen nützlich.

II. Die Religion iſt ein Beweggrund zum Guten, und ein Mittel, uns vom Böſen abzuſchrecken, das jedem

ſo zu ſagen am Wege liegt, das jeder leicht findt, auf den vieleicht alle andere Mittel, und Beweggründe nichts wirken können. Und eben darum iſt ſie dem Menſchen nützlich, ja nothwendig. Man darf nur die Augen öffnen, ſo ſieht man ſo zu ſagen Gott, erkennet ſeine Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, und Fürſehung, und daraus iſt es gar nicht ſchwer, abzunehmen, daß wir ſeinen Willen thun, und alles meiden müſſen, was ihm zuwider läuft. Wir erkennen unſre Beſtimmung für eine andre Welt. Letzteres iſt oben bey der Lehre der Unſterblichkeit aus der allgemeinen Uebereinſtimmung aller Völker bewieſen worden. Dieſe Kenntniſſe mögen nun herkommen, wo ſie wollen, ſie ſind einmal da. Dafür wird aber höchſtens dem Philoſophen einleuchten, daß er das Wohl ſeines Nebenmenſchen befördern müſſe, um ſich ſelbſt nicht zu ſchaden, daß für ihn der Haß einiger ſeiner Mitbrüder ſo wichtig ſey, die er übrigens gar nicht achtet, und die ſeiner heftigen Leidenſchaft widerſtreben. Und wie wenig fragt ein Menſch nach allen andern Gründen, der in der Lage iſt, daß er andre nicht fürchten zu dörfen glaubt? der ſie als Sklaven hinlenken kann, wo er will? Nur das allein kann ihn wenigſt allzeit ſchrecken, daß Gottes Arm ihn noch in jener Welt erreichen wird, daß der Herr auch Gedanken richtet, und Sünden ſtrafet, die kein Geſetzgeber wiſſen, noch beſtrafen kann. Wenn er nur nachdenken will, ſchrecklich muß für ihn immer der Gedanke bleiben, muß ihn zur Rechtſchaffenheit ermuntern; Dieß Leben iſt nur

eine

eine Vorbereitung fürs zukünftige. Was ich da ſäe, ärnde ich dort ein. Dagegen muß doch alles moraliſche Gefühl, alle dunkle Regung der Vernunft verſchwinden, wenn man ihre Kraft mit der Kraft der religiöſen Bewegungsgründe vergleicht.

III. Soll die Religion nützlich ſeyn, ſo muß ſie Mittel an die Hand geben, die Schwierigkeiten, die bey Ausübung der Tugend aufſtöſſen, leicht zu überwinden, und die Hinderniſſe aus dem Wege zu räumen. Das thut ſie auch. Durch die Ueberzeugung, daß ich blos aus Dankbarkeit, und Liebe für einen ſo guten Gott, und zu meinem Vortheile arbeite, hören alle meine Pflichten auf, eine Bürde zu ſeyn, ſie werden ein Liebesdienſt gegen mich, und Gott. Arbeite ich für Gott, und nach dem Plan, den mir ſeine Fürſehung vorgezeichnet, was ſollte ich noch Hinderniſſe fürchten, die mir Menſchen entgegenſetzen? Entweder werden ſie nichts vermögen, oder wenn ſie mich auch wirklich von meinem nächſten Endzwecke abhalten können, ſo kann ich mich immer zweymal tröſten, daß erſtens das, was ich vorhatte, nicht Gottes Wille war, und zweytens, daß ich doch auch für meine gute Abſicht belohnet werden muß, wenn ich ſie auch nicht durchgeſetzt habe. Man ſehe dieſe und andre Vortheile, welche die Religion darbiethet, ganz vortreſſlich entwickelt bey H. P. Nöſſelt. *

IIII.

* Vertheid. der Ch. R. §. 222 -- 229.

IIII. Wir wollen für jetzt noch den Nutzen der Religion nicht daraus beweiſen, daß ſie Obrigkeiten, und Unterthanen im Staate glücklich mache, wenn ſie ihren Vorſchriften folgen. Genug ſchon, daß auch Fürſten, welche ſelbe verachten, doch Vortheil von ihr ziehen können, und ihr verbunden ſeyn müſſen, ſo wie ſie den Unterthanen zu gut kömmt. Ein Fürſt, der über ſeine eigene, und über die Geſetze ſeiner Vorfahren wegſieht, hat doch noch an der Religion einen Zaum, und keine Hoffnung, daß er ihren Drohungen entgehen könne, wenn er gleich über alle andre ſpottet. Ja, er ſpotte auch über dieſe, ſie verſchaffet ihm doch wahre Vortheile, und er muß nichts ſo ſehr wünſchen, als daß ſein Volk Religion habe. Wie würde es ohne dieſe das ſchwere Joch tragen, das er ihm auflegt? Wie würde er ſich der Treue ſeiner Unterthanen verſichert halten können, wenn dieſen der geleiſtete Eid durch die Religion nicht heilig wäre? Iſt der Regent gegen alle Religion gleichgültig, und ſuchet er dieſe Geſinnung auch unter ſeinen Unterthanen auszubreiten, ſo entzieht er ſich die einzige Stütze, welche ſeine Macht noch halten könnte. Nebſt dem iſt es eine ſchreckliche Grauſamkeit von einem Regenten, wenn er bey allen Leiden, die er ſeinen Unterthanen anthut, ihnen auch noch den einzigen und kräftigſten Troſt, den ſie dagegen in der Religion finden, unbarmherzig entziehen will. Die ganze Geſchichte bezeugt es, daß in dem Maaße, wie die Religion abnahm, auch die Sitten verſchlimmert, und die mächtigſten Reiche ihrem Untergange näher gebracht wurden. Wir können zwar

jetzt

jetzt noch nicht von dem Verfall gewiſſer großer, und kleiner Staaten reden. Aber doch ſehen wir da Verſchlimmerung der Sitten, Ausartung ihres Nationalcharakters in verderblichen Luxus, Entehrung, und Entnervung der Menſchen durch die Wohlluſt, alle Laſter nehmen zuſehends zu. Aber das ſind eben die Staaten, in welchen auf die Religion am wenigſten geachtet wird, wo einerſeits die Philoſophen ihrem Witze aufbiethen, dem Volke, oder doch den Großen die ſchönen Lehren beyzubringen, daß Gott, Fürſehung, Unſterblichkeit, und Religion leere Träume ſind, und andrerſeits der gröſte Theil der Nation in Vergnügungen, oder zeitliche Geſchäfte vertieft die Religion als bloſſe Nebenſache anſieht, von der man höchſtens die äußerlichen Ceremonien aus Wohlſtand mitmachen müſſe. Es ſcheint alſo ein Erfahrungsbeweis zu ſeyn, daß, weil Sittenverderbniß, und Mangel, oder Gleichgültigkeit gegen die Religion gemeiniglich beyſammen ſind, jenes eine Folge von dieſer ſey. Und wenn man gleich einewenden wollte, daß die Sitten ehemals auch verdorben waren, wo das Volk bis zum Aberglauben Religion hatte, ſo muß man ſich nur erinnern, daß die Religion der meiſten bloſſer Mechaniſmus, und Mitmachung äußerlicher Ceremonien war, ohne daß man ihre Wahrheiten recht beherzigte. So eine Religion war nicht viel beſſer, als gar keine.

V. Unbeſchreiblich würde endlich der Nutzen der Religion für die Staaten ſeyn, wenn ſich Obrigkeiten und

Un=

Unterthanen nach den Geſetzen der Religion verhielten. Der Fürſt würde überzeugt ſeyn, daß er nur Gottes Stelle vertrete, von dem er alle ſeine Gewalt hat, er würde alle Unterthanen für ſeine Brüder anſehen, und ſie lieben, an ihrem Beſten arbeiten, nützliche und gute Anſtalten befödern, die Laſter beſtrafen, die Abgaben erleichtern, des Seufzens, und Weinens in ſeinem Lande weniger, und der vergnügten Menſchen mehr machen. Die Unterthanen würden willig gehorchen, weil ſie in ihrer Obrigkeit Gott ſähen, würden gehorchen, wenn auch dieſe die Gränzen ihrer Macht überſchritte, würden gehorchen nicht nur aus Furcht der Strafe, und wenn ſie dieſer nicht auszuweichen wiſſen, ſondern auch, wenn ſie ungeſtraft ſündigen könnten. Ihr Gehorſam würde kein Sklavengehorſam ſeyn, die nur immer vor der aufgehobenen Geißel der Geſetze zittern, welches freylich der erniedrigendſte Zuſtand für Menſchen iſt, ſondern Gehorſam aus Liebe. Jeder würde nicht nur für das gemeinſchäftliche Beſte der Geſellſchaft, ſondern auch für das ſeiner Familie, und Angehörigen arbeiten. Glückſeligkeit würde ſich über alle Stände ergießen. Treue, Glauben, Ehrlichkeit, Bruderliebe — alle Tugenden würden ausgeübet werden. Der glücklichſte Staat auf der Erde würde immer der ſeyn, wo Regenten, und Unterthanen wahre theoretiſche, und praktiſche Religion hätten. *

VI. Die

* Nöſſelt a. a. O. S. 235 -- 237.

VI. Die Nothwendigkeit der Religion iſt oben ſchon hinlänglich erwieſen worden; weil der Menſch nicht glücklich werden kann, außer er nähert ſich Gott, erkennet ihn, und nimmt aus dieſer Erkenntniß Beweggründe ſeiner Handlungen her, das heißt, außer er hat Religion. Und iſt es dann nicht ein raſendes Begehren von einem Geſchöpfe, wenn man es ihm erſt beweiſen ſoll, daß es Religion haben muß? Der Menſch hat erſtens die Vernunft, durch die er Gott erkennen kann, von Gott, 2tens findt bey ihm Nahrung für ſeine Vernunft für allzeit, findt Befriedigung aller ſeiner Hoffnungen, 3tens ſollte eben darum, weil er iſt, und von Gott erhalten wird, in Verbindung mit dem Schöpfer ſtehen, 4tens dieſes Band ſollte unauflöslich ſeyn, 5tens ſollte Gott als Regenten aller Schickſale, als Zeugen aller ſeiner Handlungen, als Richter, Belohner, oder Beſtrafer kennen — und ſollte noch erſt lange fragen, ob es Pflicht ſey, dieſen Gott erkennen zu lernen, ihn anzubethen, und zu lieben, ihm zu danken, auf ihn zu vertrauen, ſeinem Willen gemäß zu leben?

§. 101.

Einwürfe. I. Gott braucht von uns gar keinen Dienſt; iſt ſchon darum alle Religion überflüſſig.

Freylich, wenn man dem Worte brauchen den Sinn unterlegt, daß Gott zu ſeiner Glückſeligkeit unſre Verehrung nicht nöthig hat, iſt der Satz wahr. Gott hat

hat alles in ſich, was ihn unendlich glücklich machet, und er war es von Ewigkeit her, ehe noch ein Geſchöpf da war, das ihn ehren konnte. Doch auch alsdann folgte noch nicht, daß wir ihn darum nicht zu verehren ſchuldig wären. Gott mag unſern Dienſt brauchen oder nicht, die Frage iſt nur, ob wir verpflichtet ſind, ihm zu dienen, und dieſe läßt ſich nicht daraus entſcheiden, ob unſer Dienſt Gott etwas helfen, oder ſchaden kann. Wenn der arme Unterthan, der etwelche Kreuzer Steuer geben muß, ſagte: der König wird nicht reicher, und nicht ärmer, ob er meine wenigen Kreuzer hat, oder nicht hat, und ſie unter dieſem Vorwande nicht bezahlte; wenn ein Soldat vor der Schlacht ſagte: ob ich dabey bin, oder nicht, auf mich kömmt Sieg, oder Verluſt doch nicht an, und davonliefe, würde beyde ihr Vorgeben wohl von ihrer Verbindlichkeit losſprechen? Würde man nicht beyde auf ihre Pflichten hinweiſen? In einem andern Verſtande iſt es aber auch ganz falſch, daß Gott unſern Dienſt nicht brauche. Nachdem er einmal freywillig Menſchen erſchaffen hat, kann er uns ſelbſt die Pflicht ihn zu lieben, ihm dankbar zu ſeyn, uns nach den Abſichten der Schöpfung zu richten, nicht erlaſſen. Er brauchet uns nun, ſeine Abſichten auszuführen, die er ſich einmal freywillig durch uns zu erreichen vorgeſetzet hat. Hat er es von Ewigkeit her beſchloſſen, dieſes Land in dieſem Zeitpunkt glücklich zu machen, ſo brauchet er ja alle die dazu, durch welche er die Glückſeligkeit des Landes befördern wollte. Dieſe müſſen ſich, obſchon ohne Verletzung ihrer

Frey=

Freyheit nach ſeinem Willen richten. Dieſe Abſichten zu erreichen ſind gar oft eigentliche Religionshandlungen, als Vertrauen auf Gott, Ergebung in ſeinen Willen, ſtandhafte Uebertragung der Widerwärtigkeiten wegen ihm, nothwendig. Alſo braucht ja Gott im eigentlichen Verſtande unſern Dienſt. Uebrigens kann Gott nicht machen, daß wir nicht als Geſchöpfe, die er erhalten muß, von ihm abhängen, unſre Vernunſt kann nicht umhin, dieſe Abhängigkeit, und die unzählige Wohlthaten zu erkennen, die ſie von ihm erhält, und gemäß ihren Begierden noch mehrere, und größere von ihm zu hoffen. Und unſer Herz allein ſollte nach ſo vielen Beweggründen ihn doch nicht lieben, ihm nicht dankbar ſeyn dürfen? Gott brauchet unſern Dienſt nicht; aber wir brauchen Gott ſo nothwendig; alſo müſſen wir ihm dienen.

II. Alle Vortheile, die man von der Religion erwartet, können Erziehung, und Geſetzgebung, wenn ſie an die Stelle jener geſetzet werden, eben ſowohl leiſten.

Wäre es auch, ſollte man doch darum nicht eben Erziehung und Geſetzgebung an die Stelle der Religion, ſondern neben die Religion hinſetzen. Drey Beweggründe wären mir immer lieber, als zween, wenn ſonderlich einer da noch wirken kann, wo die zween andern nicht hinreichen. Aber welche Erziehung machet dann dem Gemüthe Luſt zum Gutſeyn, und Guthandeln, wenn ſie ſich nicht auf die Religion gründet, und von ihr die ſtärk-

ſten Beweggründe herleitet? Soll Erziehung nicht bloſſe Abrichtung, bloſſes Gewöhnen, wie bey unverſtändigen Kindern und Thieren ſeyn, ſo muß man zuerſt um Gründe der Handlungen bekümmert ſeyn; denn ſobald der Menſch zum Gebrauche der Vernunft kömmt, wird er fragen: Warum muß ich dieſes thun? Daß aber außer den Religionsgründen alle andre nicht ihn von ſeiner Pflicht überzeugen, oder zur Erfüllung derſelben bewegen können, haben wir ſchon oft genug geſagt. Geſetzgebung kann nur für äußerliche, bürgerliche Handlungen ſorgen, und iſt noch dazu dem Menſchen ſehr läſtig, wenn ſie immer mit aufgehobenem Rachſchwerte daſteht. Zur Glückſeligkeit des Menſchen gehört aber noch viel mehr, als äußerliche Ruhe, und Sicherheit, die der Staat mit ſeinen Geſetzen allein verſchaffen kann. Erſt die Religion dringet in Privatfamilien, in jede häusliche Angelegenheit, in jede einzeln verrichtete, und den Geſetzen, und ihren Drohungen nicht mehr unterworfene Handlungen ein, und ſie leiſtet, was Erziehung, und Geſetzgebung nicht leiſten kann.

III. Die Religion iſt vielmehr dem Staate ſchädlich, als nützlich. Kein Staat würde jemal blühend ſeyn, und glücklich, wenn er aus lauter Bürgern beſtünde, die Freunde der Religion wären. Man brauchet dieſen Einwurf meiſtentheils gegen die chriſtliche Religion. Aber auch die natürliche will man damit verdächtig machen, die hier allein in Betrachtung kömmt. Die Bedenklichkeiten, die man gegen ſie hat, wollen wir anführen. Erſtens. Die

Re-

Religion flößt uns einen Abſcheu vor allen Gewaltthätigkeiten ein, und ohne die wird ſich niemals ein Staat erweitern. Auch die Mordthaten werden ganz verworfen. Und doch glaubt Bayle, der Muth müſſe gebilliget werden, der ſich in Mordthaten, und Gewaltthätigkeiten zeigt. Zweytens. Weil wir eher nach der Religion Unrecht ertragen, als thun, nicht um unſers eigenen Vortheils willen Böſes mit Böſem vergelten, ſondern alles wegen Gott übertragen ſollen, werden nur feige, und unthätige Mitglieder für den Staat entſtehen, die ſich einen Vortheil deſſelben nach dem andern entreißen laſſen. Ein ehrlicher Kerl, der nichts auf ſich ſitzen läßt, und gegen jeden ſein Seitengewehr zieht, iſt wohl dem Staate nützlicher. Drittens. Ein Menſch, der hier keine bleibende Statt hat, ſondern nur für jene Welt beſorget iſt, wird ſich natürlich um die Güter dieſer Welt nicht viel bewerben, hier kein Glück erwarten. Und ſo muß alles Gewerb vollkommen zu Grunde gehen. Viertens. Die Religion hat das Volk verdorben, da ſie ihm nur eitle Ceremonien ſtatt der Ausübung der Tugend, ja ſogar oft Laſter vorgeſchrieben hat. Sie hat die Fürſten verleitet, ihre Gewalt zu mißbrauchen, da ſie ihnen weiß gemacht, ſie hätten Niemanden, als Gott, von dem ſie ihr Anſehen hätten, Rechenſchaft zu geben. Sie machet das Unglück der Nationen fortdauern, da ſie ihnen die Freyheit nimmt, ihr Joch abzuſchütteln, indem ſie ſelbe beredet, es wäre Strafe ihrer Laſter, da es doch nur Wirkung der Tyranney, und der Ungerechtigkeit der Regenten iſt.

Es kömmt gar vieles darauf an, in was man eigentlich den Flor eines Staates ſetze, ob in dem, daß er immer ſeine Gränzen erweitere, es mag auch durch gerechte, oder ungerechte Mittel geſchehen, und ſich endlich zu einer ſolchen Größe hinaufſchwinge, daß er ſich endlich ſelbſt nicht mehr überſehen kann, und ſo wieder nothwendig verkleinert, und am Ende gar zu Grunde gehen müſſe; oder in dem, daß er ſeine rechtmäſſigen Beſitzungen zu ſeinem Vortheile benützt, ſo gut er kann, diejenigen abtreibe, die ihn in ſeinem Beſitze ſtören wollen, und ſich auf allen Seiten in Sicherheit ſtelle. Das erſtere, die Vergrößerungsſucht auch durch unerlaubte Mittel, und durch offenbare Gewaltthätigkeiten, ſcheint freylich die Staatsmaxime der alten, und vielleicht auch mancher neuen Helden geweſen zu ſeyn. Aber alle alte Monarchien, wie ſie durch unerlaubte Mittel groß geworden, ſchwanden auch wieder zuſammen, und machten ſich entweder ſelbſt durch ihre Gewaltthätigkeiten Feinde, die jeden glücklichen Augenblick benutzten, ſich von dem beſchwerlichen Joch derſelben loszureißen, oder ihre menſchenfeindliche Grundſätze legten ſelbſt den Samen, daß die Monarchien nach und nach ſich ſelbſt aufreiben mußten. Wer nun blos darauf ſieht, ob ein Staat, Gott weis, durch was für Mittel, oder vielleicht auch durch ſolche, die über kurz, oder lange zum Schaden deſſelben ausſchlagen werden, blühend gemacht werde, der kann allerdings dieſe Einwürfe machen, nur nicht ein vernünftiger Mann, der das Wohl des Staates gerne auf feſte Grundſätze bauen möchte.

Erſtens. Die Religion flößt Abſcheuen vor allen Gewaltthätigkeiten ein, und dafür danken wir ihr. Keine Geſellſchaft iſt unglücklich, wenn ſie nichts davon weis. Aber die wahre Religion hat niemal verbothen, Gewaltthätigkeiten durch Vertheidigung, z. B. ungerechte Kriege mit Anwendung aller Kräfte abzutreiben, oder ſein Eigenthum gegen einen ungerechten Angreifer zu vertheidigen. Kein Staat hat ein Recht, ſich zum Nachtheil eines andern zu erweitern, und es exiſtirt gerade gar keine Urſache, warum es überſchwinglich große Monarchien geben ſoll, die doch niemal dauern werden, wenn wir nicht alle Geſchichte Lügen ſtrafen wollen. Segnen wir doch die Religion, welche nicht überhaupt alle Todſchläge, ſondern nur eigenmächtige, unnothwendige, vermeſſene ꝛc. verbiethet. Mehr Ehre könnten die Gegner der Religion gewiß nicht machen, als daß ſie, um etwas gegen ſie ſagen zu können, auf den Einwurf verfallen, ſie erlaube uns nicht, daß wir einander todtſchlagen. Und doch wirft uns Bayle in ſeinen Penſées das vor. Aber man zeige uns doch, wo die Religion Muth in Kriegen, und Schlachten, Muth fürs Vaterland, für den Landesherrn, auch Aufopferung des Lebens verbiethe! Sie befiehlt ſogar, da herzhaft zu ſeyn.

Zweytens. Wir müſſen Unrecht ertragen, nicht Böſes mit Böſen vergelten. — Das iſt wahr, und erſt die chriſtliche Religion hat uns das deutlich gelehret. Aber doch iſt kein Feind der Religion ſo unwiſſend, daß

es ihm nicht bekannt wäre, daß es Gerichtſtühle in allen Religionen gebe, wo jeder ſeine Klagen gegen andre anbringen darf, und wo ihm Gerechtigkeit verſchaffet wird, wenigſt wenn die Richter ihre Schuldigkeit thun wollen. Es kann alſo unmöglich ihr Ernſt ſeyn, wenn ſie ſagen, die Religion befehle uns alles Unrecht zu übertragen. Daß ſie nun wieder zwiſchen einem, und dem andern Unrecht, das man übertragen, und nicht übertragen, wenn man es übertragen, und nicht übertragen muß, keinen Unterſchied machen, das iſt blos ihre eigene Schuld, und kann der Religion nicht zum Nachtheil gereichen. Man hat ihnen auf dieſen elenden Einwurf zu oft Antwort gegeben, als daß ich hier nur eine Zeile verlieren ſollte. Es fällt alſo auch für ſich ſelbſt weg, daß die Religion nur feige, und träge Leute mache, die ſich eines nach dem andern entziehen laſſen, ohne ſich nur zu widerſetzen. Solche Leute mag es nun wohl geben. Aber die Religion hat ſie nicht dazu gemacht, ſondern die üble Anwendung ihrer Grundſätze. Ein ehrlicher Kerl läßt nichts auf ſich ſitzen? da thut er gerade recht. Aber ein vernünftiger Kerl ergreifet auch niemal ein Mittel, das, wenn es auch vollkommen reuſſirt, ihm ſeine verletzte Ehre, oder ſeinen Schaden nicht gut macht, außer höchſtens auch in den Augen andrer eben ſo toller Leute. Wenn mich Jemand einen Schurken heißt, ich fordere ihn auf einen Duell heraus, und habe das Glück ihn zu bleſſiren, oder todt zu ſtechen, machet mich das darum rein, wenn ich wirklich ein Schurke war? Machet mich es ſchuldig, wenn ich

das

das Unglück habe, erſtochen zu werden, übrigens aber unſchuldig bin? Duelle ſind gewiß traurige Ueberbleibſel der alten Gottesurtheile, und des Fauſtrechtes, und es wäre einmal Zeit, ſie nicht mehr gegen die Religion als Einwürfe zu gebrauchen, da man doch ſonſt ſo aufgeklärt thun will. Solche Todtſchläge, und Gewaltthätigkeiten vertheidigen, heißt Barbarey einführen wollen, und der Religion eben dadurch das Wort reden.

Drittens. Ein Menſch, der weis, daß er ſich hier auf der Erde auf das künftige Leben vorbereiten müſſe; daß von dem guten Gebrauch ſeiner Talente ſein künftiges Glück abhänge, daß er alle Pflichten ſeines Standes erfüllen müſſe, in den ihn Gott geſetzt hat, wird fleißig, und unverdroſſen arbeiten, und jedes Gewerb beleben.

Viertens. Es iſt Verleumdung, was die Gegner da von der Religion ſagen. Entweder verwechſeln ſie bosbafter Weiſe Aberglauben, und Mißbrauch der Religion mit der Religion ſelbſt, und bürden dieſer auf, was auf jene fällt, oder ſie müſſen beweiſen, was ſie ewig nicht können, 1ſtens, daß die Religion, welche in Erkenntniß, und Nachahmung Gottes, in gotteswürdigen Geſinnungen beſteht, nicht Tugend, ſondern eitle Ceremonien vorſchreibe, da ſchon der Begriff von Religion dieſem Vorgeben widerſpricht. 2tens, daß ſie irgendwo Laſter vorgeſchrieben habe. Sie ſollen uns vielmehr ein Laſter zeigen, das die Religion nicht verbothen hat. Daß die

Fürſten ihre Gewalt von Gott haben, lehret ſchon die Vernunft, und folglich die blos natürliche Religion. Es muß alſo etwas ſehr ſchädliches um die Vernunft ſeyn, weil ſie eine Wahrheit entdecket, welche die Fürſten mißbrauchen können? Welch ein erbärmlicher Schluß! Eben die Religion verbiethet ja den Fürſten auch allen Mißbrauch ihrer Gewalt, weil ſie ihnen ſaget, ſie müßten Gott, deſſen Statthalter ſie ſind, von allen ihren Handlungen Rechenſchaft geben. Die Religion benimmt endlich dem Volke die Freyheit, das Joch abzuſchütteln? Und das, denke ich, ſoll ein großes Verdienſt um die Menſchheit ſeyn. Sollte ſie etwa die Unterthanen gegen ihre Regenten aufwiegeln, und Rebellion predigen, wie es unſre Gegner hier zu verlangen ſcheinen? Sollte ſie das arme Volk allen Uebeln einer Anarchie wieder ausſetzen? Uebrigens ſaget die Religion nicht gerade das allein, daß eine ungerechte, und tyranniſche Regierung als eine Strafe Gottes müſſe angeſehen werden. Gott kann ſie auch zulaſſen um uns zu prüfen, und wird ſie allzeit zum Beſten der Staaten, und auch der einzelnen Unterthanen gebrauchen.

IIII. Der Verfaſſer des Naturſyſtems, Helvez, und andre geben vor, die Religion ſey die Quelle aller Uebel, welche den Menſchen plagen. 1ſtens. Sie hat die Schuld, daß er die Finſterniſſe, Kometen, und andre Erſcheinungen am Himmel als Zeichen der erzürnten Gottheit anſah, daß er in den Träumen, in dem Fluge, und Eingeweiden der Vögel, und Thiere den Willen der Götter zu ent-

entdecken glaubte, daß ſo viele Feſte, Ceremonien, und Trauergebräuche bey verſchiednen Nationen eingeführt worden. 2tens. Sie hat jene widerſinnige Abſchälung, und Losreißung des Menſchen von allem Irdiſchen bewirket. Von ihr kömmt die Abneigung von der Heirath, und andern Ergötzlichkeiten; ſie iſt die Quelle des Cölibats, der Liebe zur Einſamkeit, der unvernünftigen Strenge gewiſſer Secten, der Pythagoräer bey den Griechen, der Eſſener, Therapeuten, und Rechabiten bey den Jüden, der Anachoreten, und Mönche bey den Chriſten ꝛc. 3tens. Durch alle Jahrhunderte träumte man, das Ende der Welt ſey nahe, es werde ein ſtrenger Richter kommen, alle Dinge würden zu Grunde gehen. Dadurch wurden die Leute erſchreckt, kleinmüthig gemacht, und dachten nicht mehr auf ihre Vervollkommung auf dieſer Welt.

Man kann kurz antworten, daß man dasjenige, was wirklich in den Vorſtellungen des Volkes irrig iſt, nicht der wahren, ſondern nur den falſchen Religionen, und Secten, oder dem Mißbrauche der Religion zuſchreiben muß, und daß das übrige von unſern Gegnern nur in einem falſchen Lichte gezeigt werde. Wer wird aber ſagen, daß die Vernunft ſelbſt ſchädlich ſey, weil ſie mancher mißbraucht, ſich unglücklich zu machen? Ich antworte aber Stück für Stück. 1ſtens. Die Religion lehret uns Gott nur alsdann fürchten, wann wir ſeinem Willen entgegen gehandelt haben. Daß man Naturbegebenheiten, die nach phyſiſchen Geſetzen erfolgen müſſen, für Zeichen oder Vor-

bedeutungen des Zornes Gottes anſah, iſt ein Werk der Unwiſſenheit in natürlichen Dingen, und des Aberglaubens, nicht der Religion. Wahrſagereyen, und Zeichendeutungen hat die Religion vielmehr verbothen, als unterhalten. Feſte, und Ceremonien zum Andenken einer Wohlthat, die uns Gott erwieſen hat, ſind an ſich etwas löbliches. Und nur ſolche kennet die wahre Religion. Haben andre Nationen auch andre Feſte, und Ceremonien, ſo hat ſie die Religion nicht zu verantworten. 2tens. Die Religion hat nirgends gänzliche Losreißung, und Abſchälung von dem Irdiſchen gebothen, nirgends die Heirath, oder den Genuß anſtändiger Ergötzlichkeiten verbothen, ſo wie ſie unvernünftige Strenge gegen ſich ſelbſt niemals gebilliget hat. Sie will, daß wir gute Bürger seyn ſollen. Ob übrigens nicht einigen die Einſamkeit, der Cölibat empfohlen, und angerathen werden könne, ob man ſie, nachdem ſie ſich freywillig dazu entſchloſſen, nicht anhalten könne, ihr Wort zu halten, iſt eine Frage, die wir hier nicht zu unterſuchen nöthig haben. 3tens. Daß man immer das Ende der Welt ſo nahe glaubte, mögen die Aſtrologen verantworten, die in allen Erſcheinungen gewiſſe Vorbedeutungen zu finden glaubten. Sie haben das Volk bethöret. Der Glaube an einen zukünftigen Richter ſtiftet doch immer mehr Gutes, als die Verleugnung deſſelben. Und daß dieſer Glauben ſehr guten Grund habe, iſt in der Abhandlung von der Unſterblichkeit der Seele bewieſen worden. Das übrige iſt ſchon oft genug beantwortet worden.

V. Die Religion hat der Moral den größten Schaden zugefügt, indem ſie ſelbige 1ſtens von der freyen Willkühr eines höhern Weſens abhängen ließ. 2tens. Gebräuche, und Ceremonien vertraten die Stelle der Tugenden. 3tens. Fanatiſche Menſchen glaubten, daß ſie treulos, und grauſam gegen die Feinde ihrer Götter handeln dürften, und ihre Laſter durch weit größere abbüßen könnten, welche ſie unter dem Vorwande des Religionseifers begiengen. 4tens. Die Religion, anſtatt die Menſchen zu vereinigen, hat ſie nur getrennet, und unverſöhnlich gegen einander gemacht. Sagen alſo, daß die Religion einem Volke nothwendig iſt, heißt behaupten, daß man ein Volk vergiften, und toll machen müſſe, iſt der weiſe Ausſpruch eines Atheiſten.

Es iſt falſch, daß wir die Moral von der freyen Willkühr eines höhern Weſens abhangen laſſen. Unſre Sittenregeln ſind durch die unveränderliche Weſenheit Gottes, und ſeiner Eigenſchaften ſo beſtimmt, daß uns Gott unmöglich andere dieſen entgegengeſetzte hätte vorſchreiben können. Alle übrige Punkte ſind Verleumdungen, die daraus entſtehen, weil man die wahre Religion mit dem Sectengeiſte, und dem Mißbrauche der Religion oder den Wirkungen ausſchweifender Leidenſchaften verwechſelt. Nur dieſe letztere ſind die Quellen der Unordnungen, welche jene ſelbſt verabſcheuet. Soll etwa die Religion nicht mißbrauchet werden können? Soll ſie nicht ausarten können? Welch ſchrecklichen Mißbräuchen iſt die Vernunft ausgeſetzt? So et=

etwas iſt bey Menſchen, die ihren freyen Willen haben, unvermeidlich, und bey denen, die blos nach ihrem Temperamente, und ihrer Organiſation handeln müſſen, ſogar nothwendig. Am allerwenigſten ſollten uns da die Atheiſten einen Vorwurf machen. Doch alle dieſe Einwürfe werden ausführlicher beantwortet werden, wenn wir von der chriſtlichen Religion reden, der man ſie mit der größten Unverſchämtheit aufbürdet.

VI. Die Meynung von der Exiſtenz einer Religion iſt eine bloſſe Wirkung der Furcht, oder 2tens eine Erfindung der Geſetzgeber, die ſie zu ihrem Vortheile anwendeten, oder 3tens der eigennützigen Pfaffen.

Primus in orbe Deos fecit timor, das hat man dem Lucrez ſchon tauſendmal nachgebethet. Man ſah Naturerſcheinungen, die man ſich nicht erklären konnte, ſie hatten oft traurige Wirkungen für die Menſchen. Ein Erdbeben, eine Ueberſchwemmung mußten die Menſchen in Furcht ſetzen. Sie ſchrieben ſelbige unſichtbaren Weſen zu, welche auf die Menſchen erzürnet wären, und ſuchten ſie durch allerhand Ceremonien zu beſänftigen. — Iſts alſo den Menſchen ſo natürlich auf die Religion, und einen Gott zu verfallen, daß wirklich durch dieſen Weg alle Nationen darauf gefallen ſind, ſo ſollten ſich die Atheiſten ja keine Mühe geben, dieſe Meynung bey dem Volke zu tilgen; es wird doch umſonſt ſeyn. Das Volk wird bald wieder neue Gottheiten haben. Hernach, wenn die Religion

ligion eine Wirkung der Furcht iſt, ſo kann ſie eben darum keine Erfindung der Politiker, oder der Pfaffen ſeyn. Doch ich antworte geradezu. Die Geſchichte lehret erſtens, daß die Menſchen ſich die Religion nicht ſelbſt erfunden, ſondern von Gott ſelbſt empfangen haben. 2tens. Wäre die Religion eine Frucht der Unwiſſenheit und der Furcht, ſo müßte ſie in dem Grade abnehmen, wie die Kenntniſſe der Natur zunehmen. Und wir ſehen doch gerade das Gegentheil. 3tens. Woher läßt ſich beweiſen, daß die Religion eher aus Furcht, als aus Bewunderung der Werke der Natur, aus Dankbarkeit, und Liebe entſtanden ſey? Falſch iſt es wenigſt, daß auf alle Menſchen traurige Zufälle ſtärker wirken, als angenehme Begebenheiten. Und wenn endlich 4tens die Menſchen auch durch die Furcht auf die Religion wären geleitet worden, ſo bliebe noch immer die Frage zu entſcheiden, ob ſie nicht durch dieſen Weg auf die Wahrheit gerathen wären. Daß es wirklich ſo ſey, haben wir ſchon gezeigt.

Die Religion iſt eine Erfindung der Geſetzgeber? So ſollten jene Völker, die keine Geſetzgeber gehabt, und außer aller Verbindung mit andern gelebt, auch keine Religion kennen. Und doch wiſſen wir das Gegentheil. 2tens. Die Geſetzgeber hätten ſich ihre Arbeit nur ſelbſt erſchweret, wenn ſie durch eine erdichtete Religion ihre Geſetze hätten geltend machen wollen. Das Volk iſt ohnehin ſchon gegen jedes Geſetz, weil es ſeine Freyheit beſchränkt, eingenommen. Wenn nun der Geſetzgeber ihnen erſt noch

den Glauben an eine Gottheit, von der ſie nichts wußten, von Strafen nach dem Tode aufgebürdet hätte, ſo hätte er noch weniger Hoffnung gehöret zu werden. 3tens. Iſt es nicht viel natürlicher, daß die Religion ſchon von dem Volke angenommen war, und hernach nur von dem Geſetzgeber als die ſicherſte Stütze der Geſetze benützet wurde? 4tens. Dieſe Geſetzgeber hatten zuvor entweder ſelbſt ſchon Religion, oder nicht. Iſt das erſtere, ſo läßt ſich doch nicht begreifen, wie ſie in Europa, und Aſien, in Peru, und China, und überall gerade über dieſen Punkt ſo einig dachten, und ihr Geſetz auf die Religion baueten, wenn man nicht annimmt, daß ſie alle aus einer ältern gemeinſchäftlichen Quelle geſchöpfet. Hatten ſie ſelbſt keine Religion, ſo iſt es wieder unbegreiflich, wie ſie alle über die Wirkſamkeit dieſes Betruges ſo gleichſtimmig denken konnten, und daß von dieſen weiſen Männern keiner bemerkt, was unſre Philoſophen jetzt mit Händen greifen, daß die Religion dem Staate, und den Menſchen insbeſondere ſo ſchädlich ſey. Es iſt unbegreiflich, daß ſie alle Schurken, und Betrüger ſeyn ſollten.

Die Prieſter haben die Religion aus Intereſſe erfunden? Eine unbegreiflich tolle Behauptung! Es hat alſo Prieſter gegeben, ehe es eine Religion gab? Es müßten alſo jene Völker, die keine Prieſter haben, nichts von der Religion wiſſen. Doch wer wird mit ſo was die Zeit verderben? Solche Einwürfe verdienen keine Antwort.

§. 102.

Nachdem die Nützlichkeit, und Nothwendigkeit der Religion erwieſen worden, kann man ſchließen, was von jener paradoxen Behauptung Bayle's zu halten ſey, daß nemlich eine Republik, oder ein Staat, der von lauter Atheiſten zuſammengeſetzt iſt, ſich ohne alle Religion doch leicht erhalten könnte. Es lohnet ſich zwar der Mühe nicht, über eine blos ſpeculative Frage viel zu ſtreiten, da es doch niemal zu befürchten iſt, daß ſich ſo ein Staat jemal zuſammenthun werde. Doch will ich ſie auch nicht ganz unberührt laſſen.

Bayle ſtellet ſeine Meynung ſo vor.* Die Grundſätze des Atheiſmus führen zwar gerade zum Verderbniß der Sitten. Aber zum Glücke richten ſich die Atheiſten in ihrem Leben ſo wenig nach ihren Grundſätzen, als die Chriſten, derer Leben immer dem Evangelium widerſpricht. Aus den Meynungen eines Menſchen kann man niemal auf ſeine Sitten ſchließen, und diejenigen, die Religion hatten, waren immer laſterhafter, als die Atheiſten. Dieſe haben ohne die Religion andre Grundſätze, von denen ſie im Zaume gehalten werden. Die Schönheit, und Vortrefflichkeit der Tugend, der Ehrgeiz, die Begierde ihren Namen zu verewigen, ihre Secte nicht verhaßt, ſondern ihr vielmehr

* Penſées div. ſur la Comete. §. 129. 149. Reponſe aux Queſt. d'un Provinc. III. part. c. 29. &c. Dictionnaire Crit. Arcéſilas K. Gui-Patin, C.

mehr Ehre zu machen ſind mächtige Triebfedern zur Tugend. Man hat tugendhafte Atheiſten geſehen, Nationen, die keinen Begriff von Gott, und der Religion hatten. Kann es eine Geſellſchaft von Abgötterern geben, die dauert, warum nicht auch eine von Atheiſten, da die Abgötterey viel ſchädlicher iſt, als der Atheiſmus?

Wir wollen noch die Widerſprüche, und falſche, oder halb wahre Behauptungen nicht rügen, welche in dieſer Meynung vorkommen. Wir fragen nur: Erſtens. Ob dieſe atheiſtiſche Geſellſchaft aus lauter Philoſophen, oder auch aus Bürgern, Handwerksleuten, Bauern, Weibern und Kindern beſtehen ſoll? Iſt das erſtere, ſo würde ſich die Geſellſchaft ohnehin bald von ſich ſelbſt auflöſen müſſen, und niemal einen beſondern Staat ausmachen können, ſondern die Atheiſten würden nur in einer andern größern religiöſen Geſellſchaft leben, wie jetzt. Wären in ihrem Staate auch Leute, die Vermöge ihres Standes, und Gewerbes ſich auf tiefſinniges Philoſophiren nicht einlaſſen können, ſondern vielmehr nur par compagnie auch Atheiſten wären, ſo würden auf dieſe die Schönheit, und Vortrefflichkeit der Tugend, der Ehrgeiz, die Begierde ihren Namen zu verewigen, die Abſicht ihre Secte nicht verhaßt, ſondern ihr vielmehr Ehre zu machen, gewiß einen geringen, oder gar keinen Eindruck machen. Das ſind Beweggründe für Philoſophen, nicht aber für unſtudirte, und ganz ſinnliche Leute. Sobald dieſe eine heftige Leidenſchaft beſtürmte, ja wenn ſich ihnen nur ein ſcheinbares ſinnliches Gut zeigte,

würs

würden ſie ſich jener ſchwachen, oder gar unerkannten Grundſätze ungeachtet zum Böſen hinreißen laſſen. Es würde alſo in einer ſolchen Geſellſchaft immer tauſend Leute ohne alle moraliſche Grundſätze gegen einen geben, der ſie hat. Wie läßt ſich nur mit einiger Wahrſcheinlichkeit hoffen, daß ſo eine Geſellſchaft ſich lange erhalten, und nicht ſelbſt aufreiben werde?

Vielleicht ſollen die Geſetze den Laſtern Einhalt thun? Allein wo nehmen dann dieſe ihre verbindende Kraft in einer atheiſtiſchen Geſellſchaft her? S. oben §. §. 89. II. 91. II. Und wie viele Handlungen giebt es, welche alle menſchlichen Geſetze nicht einmal erreichen können?

Zweytens. Was hat Bayle für einen zureichenden Grund zu behaupten, daß eine Geſellſchaft der Atheiſten ſich erhalten würde? Er muß dieſes entweder aus der Erfahrung wiſſen, oder ſonſt aus richtigen Vernunftsgründen beweiſen können. Er weis es nicht aus der Erfahrung; oder er zeige uns doch irgendwo in der ganzen Geſchichte eine atheiſtiſche, geſittete Nation, die ſich erhalten hat. Beyſpiele von einzelnen Atheiſten gehören nicht hieher. Seine Vernunftsgründe taugen gar nichts. Er geſteht ein, daß der Atheiſmus zum Sittenverderbniß führe, doch tröſtet er ſich damit, daß die Atheiſten nicht nach den Grundſätzen des Atheiſmus, ſondern vielmehr nach andern handeln, die ich angeführt habe. Aber wenn wir die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, und nicht wie ſie ſeyn ſollen,

wie läßt ſich ſo etwas auch nur bey der flächeſten Menſchenkenntniß vermuthen? Wenn nach Baylens Geſtändniß die Grundſätze des Atheiſmus zum Sittenverderbniß führen, wird er auch zugeben, daß die Lehren des Theiſmus zur Tugend leiten. Nun jetzt, da doch der Menſch einen Gott als Vergelter, und Rächer kennet, bleibt er ſeinen Grundſätzen ſo wenig getreu, und läßt ſich zum Böſen verleiten. Wie iſt es auch nur wahrſcheinlich, daß der Atheiſt, deſſen Grundſätze an ſich ſchon verderblich ſind, den noch dazu ſeine Leidenſchaften reizen, dieſen Grundſätzen zu folgen, daß dieſer gerade tugendhaft werden ſoll? Der Menſch, dem man vom Böſen abwehret, folgt ſeiner Neigung, und ſündiget, und der Menſch, der auf zwoen Seiten zum Böſen gereizet wird, handelt gegen ſeine Neigung, und wird tugendhaft! Wenn man das von einer ganzen Geſellſchaft glauben ſoll, möchte man doch Beweiſe, und keine bloſſe Machtſprüche hören.

Es iſt alſo durchaus gegen alle Wahrſcheinlichkeit, daß ſich eine ſolche Geſellſchaft erhalten könnte, ſo lange es gewiß iſt, daß der Menſch immer lieber nach ſeinen, als gegen ſeine Neigungen handle, wenn er nicht durch ſtärkere Gründe davon abgehalten wird.

Nun wollen wir auch die Gründe erwägen, auf welche Bayle bauet:

I. Die

I. Die Chriſten folgen ihren Grundſätzen nicht; alſo werden es auch die Atheiſten nicht thun. — Die Chriſten müſſen gegen ihre Neigungen, und Leidenſchaften ſtreiten. Kein Wunder alſo, wenn es ihnen beſchwerlich wird. Aber ein Wunder wäre es, wenn eine Geſellſchaft Atheiſten, denen ihre Grundſätze ſelbſt ſagen, ſie dürften ihre Leidenſchaften, und Neigungen befriedigen, gerade das Gegentheil thäten.

II. Es giebt jetzt tugendhafte Atheiſten. Alſo wäre auch eine ganze Geſellſchaft ſolcher Leute möglich. — Jetzt leben die Atheiſten in einer religiöſen Geſellſchaft, dörfen die Folgen ihrer Lehre nicht blicken laſſen, ſtehen unter dem Zaum der Geſetze, und müſſen ſich Mühe geben, durch einen geſitteten Wandel den Haß zu vernichten, welchen ihnen ihre Lehre zuzieht. Aber dieſe Gründe fielen in einem atheiſtiſchen Staate ganz weg. Hernach waren alle dieſe Atheiſten zuerſt in der Religion unterwieſen, und hernach erſt ſind ſie auf den Atheiſmus gerathen. Ihre Begriffe von Ehre, Schönheit der Tugend ꝛc. haben ſie alle der Erziehung, und der Religion zu verdanken. Würden unter Leuten eines von ſeinem Urſprunge her atheiſtiſchen Staates auch ſolche Begriffe von Tugend, Ehre, Unſterblichkeit des Namens herrſchen? Würden ſie ſich bey einem Staate, der auf einmal atheiſtiſch würde, lange erhalten? das ſollte bewieſen werden. Jetzt iſt es uns wenigſt noch unglaublich, weil man gar kein Beyſpiel davon hat. Es iſt immer ein Fehlſchluß, wenn man von einer hand-

voll Atheiſten in einer policirten, und religiöſen Geſellſchaft auf einen ganz atheiſtiſchen Staat ſchließen will.

III. Diejenigen, welche Religion hatten, waren immer laſterhafter, als die Atheiſten. — Mag wahr ſeyn, und beweiſet doch für die Unſchädlichkeit des Atheiſmus gar nichts. Die Atheiſten waren immer nur in ſehr geringer Zahl, niemals eine herrſchende Partey, die öffentlich zu befehlen hatte, ſie waren ſo zu ſagen nur Atheiſten auf dem Papier, wo ſie wenigen ſchaden konnten; äußerlich aber mußten ſie ſich aus Intereſſe nach den Geſetzen der Geſellſchaft richten. Leute hingegen, welche Religion zu haben vorgaben, und ſelbige mißbrauchten, waren an der Zahl ohne Vergleich mehr, ſaſſen auf dem Throne, hatten einen ungleich größern Wirkungskreis, und konnten alſo ſehr viel Böſes ſtiften. Wären dieſe Leute alle Atheiſten geweſen, ſo fragt ſich, ob ſie alsdann ihre Laſterthaten unterlaſſen hätten? Gewiß noch viel weniger; denn ſie hätten alsdann keinen Beweggrund zum Guten gehabt, den ſie nicht wirklich ſchon hatten, ja der ſtärkſte aus der Religion hätte ihnen gefehlet, und der Atheiſmus reizte ſie ſelbſt zum Böſen. Wären alſo ihre Laſter ohne Religion noch gewiſſer erfolgt, als jetzt bey der Religion, wie kann daraus etwas zum Behuf des Atheiſmus bewieſen werden? Es würde nicht ſchwer ſeyn, Exempel von Atheiſten aufzubringen, welche beweiſen, daß man gar nicht Urſache habe zu behaupten, die Leute, welche Religion hatten, wären immer boshafter geweſen, als die Athei-

ſten.

ſten. Doch man leſe hierüber Bergier T. I. p. 357 — 362.

IIII. Eine Geſellſchaft Abgötterer kann ſich erhalten, wie wir alte und neue Beyſpiele haben. Warum nicht auch eine Geſellſchaft von Gottesleugnern, da die Abgötterey viel ſchädlicher iſt, als Atheiſterey? — Eine Geſellſchaft von Abgötterern glaubet noch eine Gottheit, eine Fürſehung, die das Laſter beſtrafet, und die Tugend belohnet. Das ſehen wir an den abgöttiſchen Griechen, Römern, und andern. Nebenzu hat ſie auch noch alle die Beweggründe zur Tugend, welche Bayle für die Atheiſten aufſtellet. Alſo muß ſich eine abgöttiſche Geſellſchaft viel leichter erhalten können, als eine atheiſtiſche, der gerade die ſtärkſten Beweggründe zur Tugend fehlen. Bey der erſten können wir ſchließen: Abgöttiſche Geſellſchaften haben ſich wirklich erhalten. Alſo können ſie ſich erhalten. Kann das Bayle in Anſehung einer atheiſtiſchen Geſellſchaft auch, da noch wirklich keine exiſtirt hat? Nein, er berufet ſich nur darauf, daß die Abgötterey ſchädlicher ſeyn ſoll, als Gottesleugnung, welches doch offenbar falſch iſt; die Abgötterey, ſaget er, thut Gott eine größere Unbild an, als die Gottesleugnung. Dieſe leugnet nur ſein Daſeyn; jene aber ſchreibt ihm gar Laſter, und Leidenſchaften zu, welche mit ſeiner Natur unverträglich ſind. — Hier verdrehet Bayle offenbar den wahren Geſichtspunkt. Man fraget — nicht ob Gott etwas ſchimpflicher — ſondern ob Abgötterey, oder Athei-

ſterey der Geſellſchaft ſchädlicher ſey, ob ſie damit beſtehen könne, oder nicht. Wir haben gezeigt, daß eine Geſellſchaft mit jener, nicht aber mit dieſer beſtehen könne. Die Abgötterey, fährt er fort, reizet durch das Beyſpiel der laſterhaften Götter ſelbſt zum Laſter, da entgegen der Atheiſmus die Leidenſchaften nicht aufreizt, ſondern läßt, wie ſie ſind. — Ich gebe jenes zu. Aber doch haben die Heiden einen Zaum mehr, der den Atheiſten fehlt. Sie ſehen die böſen Beyſpiele ihrer Götter; aber darum hat doch nie ein Heide geglaubt, er habe den Beyfall der Götter, wenn er Ehebrüche, oder Diebſtähle begienge, weil ihm Jupiter, und Merkur mit dem guten Beyſpiele vorausgegangen. Vielmehr dachten ſie ſich ihre Götter immer als Rächer des Böſen, und Belohner des Guten. Auch darinn hat die Gottesleugnung keinen Vorzug, daß ſie die Leidenſchaften der Menſchen nicht reizen ſoll. Man ſehe nur ihre ſchönen Wirkungen bey den Griechen, und Römern, als die epicureiſche Philoſophie unter den Großen einriß. Man leſe heute noch eine atheiſtiſche Schrift, und bemerke den leidenſchaftlichen Ton darinn, der Gott, und Menſchen, Regenten, Obrigkeiten, Prieſter, und alle, die nicht gleich mit ihnen denken, auf das empfindlichſte mißhandelt. Die Liſte von Laſtern, welche man der Religion Schuld giebt, muß noch zuvor berichtiget werden. Vieles war offenbar Wirkung der Leidenſchaften, die man nur unter dem Mantel der an ſich nützlichen Religion verbarg. Man könnte der Polizey, den Geſetzen, der Vernunft mit dem nemlichen Grunde vorwerfen, daß ſie eine

Men-

Menge Laſter verurſachet, weil ſich die Menſchen nicht nach ihren Vorſchriften bequemet haben. Ueberhaupt aber verbiethet die Religion alle Laſter.

§. 103.

Der Menſch iſt nicht nur zur innern, ſondern auch zur äußerlichen Religion verbunden. S. §. 98.

I. Dieſer Satz hat keines neuen Beweiſes mehr nöthig, nachdem die Nützlichkeit, und Nothwendigkeit der Religion überhaupt dargethan worden. Hat die Religion ſo vielen Einfluß auf das Wohl der Staaten, daß Obrigkeiten, und Unterthanen vollkommen glücklich ſeyn würden, wenn ſie ihren Vorſchriften nachkämen; §. 100. V. ſo iſt es für ſich klar, daß ſich die Religion äußerlich zeigen müſſe; ſonſt kann ſie dieſe Vortheile nicht wirken, kann Obrigkeiten, und Unterthanen nicht glücklich machen.

II. Muß ich andre beglücken, ſo werde ich ihnen gleichſam zum Gott, das heißt, ich muß mich gegen meinen Nebenmenſchen ſo zeigen, wie ſich Gott gegen ihn, und mich zeiget, folglich muß ich auch äußerlich die Güte, Menſchenliebe, Gerechtigkeit, Unpartheylichkeit Gottes in meinem Wandel ausdrücken. Und das iſt äußerliche Religion.

III. Der Grund, warum ich Gott überhaupt verehren muß, iſt die Erkenntniß ſeiner Vollkommenheiten, und die Ueberzeugung, daß ich nur durch die Nachahmung der-

ſelben glücklich werden kann. Sobald ich weis, daß mich Gott erſchaffen, und gewiſſe Abſichten mit mir vorhabe, zu denen ich beyhelfen muß, entſteht für mich die Pflicht, ihm zu danken, und ſeinem Willen nachzukommen. Ich muß daher meine Kräfte, die er mir verliehen hat, wieder zu ſeinem Dienſte anwenden. Nun habe ich aber von ihm nicht nur einen Verſtand empfangen, der ihn erkennen, und ein Herz, das ihn lieben kann, ſondern auch einen Leib, und mit demſelben Sinne, womit ich ihm dienen kann. Ich muß alſo ſelbige eben ſowohl ſeinem Dienſte wiedmen, das iſt, ich muß meine innere Geſinnungen gegen Gott äußerlich zu erkennen geben. Sonſt nähere ich mich Gott nicht, ſo viel ich kann, ich ahme ſeine Vollkommenheiten nicht ſo ſehr nach, als es mir möglich iſt.

IIII. Iſt die Religion das, was jeden Menſchen glücklich machet, ſo arbeite ich eben dadurch an dem Glücke des Nebenmenſchen, wenn ich äußerlich meine religiöſen Geſinnungen von Gott zu erkennen gebe; denn mein Beyſpiel zeiget ihm den Weg, auf dem er glücklich werden kann, ermuntert ihn ſelbigen zu betreten, wenn er ſieht, daß ich ihn mit zufriednem, und freudigen Herzen wandle.

V. Dieſe Pflicht hat den meiſten Völkern ſo ſehr eingeleuchtet, daß man kaum ein Volk gefunden hat, das nicht wenigſt durch eine, oder die andre äußerliche Ceremonie, ſie möchte auch noch ſo abergläubiſch, und oft abſcheu-

lich

lich ſeyn, eine Art von äußerlicher Religion ausgedrücket hätte.

§. 104.

Die meiſten Einwürfe ſind oben ſchon beantwortet worden. Nur einige wollen wir noch berühren.

I. Die Religion, ſobald ſie ſich äußerlich zeiget, muß nothwendig die Menſchen von einander trennen, anſtatt ſie zu vereinigen, und unzählige Uebel veranlaſſen; denn da die Erkenntniß Gottes, und die daraus entſtehenden Geſinnungen des Herzens unmöglich bey allen gleich ſeyn können, wird ſich äußerlich auch ein Unterſchied in ihren Religionsübungen, und Ceremonien zeigen. Nun lehret aber die Erfahrung, wie viele Uebel durch die Verſchiedenheit des äußerlichen Gottesdienſtes veranlaſſet worden. Man erinnere ſich nur an die heiligen Kriege der Aegyptier, an ſo viele Religionskriege unter den Jüden, und Chriſten.

Ich antworte 1ſtens, daß freylich die Menſchen, wenn ſich jeder ſein Religionsgebäude innerlich ſelbſt aufführen müßte, ganz verſchiedene Begriffe davon haben würden. Allein jetzt hat Gott ſchon für uns geſorget, da er, wie wir an ſeinem Orte ſehen werden, uns nicht nur die eigentlich ſogenannte geoffenbarte, ſondern auch ſelbſt die natürliche Religion bekannt gemacht. Wichen die Menſchen nicht ſelbſt gefliſſentlich von dem göttlichen Unterrichte ab, ſo würden alle über die Hauptſachen der Religion

einſtimmig, und keine Uebel mehr zu beſorgen ſeyn. 2tens. Wenn auch wirklich über die Religion nicht alle gleich denken, ſo iſt es doch die Religion nicht, welche anders Denkende zu verfolgen befiehlt, ſondern ſie rätht vielmehr davon ab, und befiehlt Toleranz gegen alle, welche aus Unwiſſenheit irren, und andre nicht zu verführen, vielweniger ihrer zu ſpotten, trachten. Daß Leute, die nicht gleich geſinnet ſind, einander verfolgen, und oft tödtliche Feindſchaften, ſogar Kriege miteinander anfangen, das ſehen wir viel öfter, wo die Religion gar nicht mit im Spiele iſt. Es erklecket einem herrſchſüchtigen Regenten, wenn ein andrer ſeinen Plan durchkreuzet, und ihn hindert, ſelbigen auszuführen. Er wird bey der nächſten Gelegenheit ſich zu rächen ſuchen. Iſt da eine andre Urſache der Mißhelligkeiten, als eine ungebändigte Leidenſchaft? Warum ſchiebt man dann alſo andre Mißhelligkeiten auf die Religion, und nicht auf die Leidenſchaften, denen jene nur zum Vorwande dienen muß, damit ſie ſich verbergen können? Es wird Gelegenheit kommen, wo wir all das Menſchenblut, das der Religion halber vergoſſen worden, mit dem abwägen wollen, das Ehrgeiz, Habſucht, und Leidenſchaften vergoſſen haben, und das Uebergewicht wird ſo auf die leztere fallen, daß ſich die Religionsfeinde ſchämen ſollen, der Religion des vergoſſenen Menſchenblutes wegen einen Vorwurf gemacht zu haben. Für fanatiſche Köpfe, die da und dort ihren Eifer -- auch nur aus Leidenſchaft -- übertrieben, kann ſie ja nicht, da ſie dieß ihnen ausdrücklich verbothen hat.

II.

II. Gott, als einem Geiſte, können äußerliche Ceremonien weder gefallen, noch mißfallen. Er wird alſo ganz gleichgültig ſeyn, ob wir ihn äußerlich verehren, oder nicht verehren.

Da uns Gott nicht diſpenſiren kann, daß wir ſeinen Willen, und ſeine Eigenſchaften nicht zur Richtſchnur unſerer Handlungen nehmen dörften, kann er uns eben ſo wenig die äußerliche Nachahmung derſelben erlaſſen. Und das nennen wir ja äußerliche Religion. Nothwendig muß es ihm alſo gefallen, wenn wir ſelbige nachahmen, und mißfallen, wenn wir es nicht thun, weil es ihm nicht gleichgültig ſeyn kann, ob wir dem Endzwecke ſeiner Schöpfung entſprechen, oder nicht entſprechen.

III. Kein äußerlicher Dienſt, den wir Gott erweiſen, iſt ſeines unendlichen Weſens würdig. Alſo muß ihm auch gar nichts daran liegen, ob wir ihn verehren, oder nicht.

Kein Dienſt, auch nicht der innerliche, iſt Gottes würdig. Folgt alſo daraus, daß er gar keinen von uns verlange? Welche Logik kann dieſen Schluß billigen? Ich habe es oben ſchon geſagt, die Frage iſt nur, ob wir nicht ſchuldig ſind, ihm unſre Dankbarkeit, und Liebe äußerlich zu beweiſen, wenn er ſie auch gar nicht braucht? Das Verhältniß zwiſchen Schöpfer, und Geſchöpfe, Vater, und Kind, Wohlthäter, und Bedürftigen, bleibt allzeit, wenn

wenn gleich jener unendlich iſt. Wir leiten die Pflichten der äußerlichen Religion nicht aus der Unendlichkeit Gottes, ſondern aus den Eigenſchaften her, die, wenn ſie auch endlich ſind -- wie wir ſie nur als endliche begreifen -- nichts deſtoweniger unſre Verbindung mit ihm nicht aufheben.

§. 105.

Allein da es eine natürliche, und mehrere ſogenannte geoffenbarte Religionen giebt, welche ſoll der Menſch wählen, um ſeine Pflichten zu erfüllen, und ſich glücklich zu machen?

Daß es Gott nicht gleichviel ſeyn könne, ob wir ihn auf was immer für eine Art verehren, uns zu dieſer, oder jener Religion bekennen, wird im folgenden §. ſogleich gezeiget werden. Wir müſſen alſo zuvor die verſchiednen Religionen überhaupt kennen lernen, unter welchen der Menſch eine vernünftige Wahl treffen ſoll. Die allerbekannteſte Abtheilung der Religion iſt wohl jene in die natürliche, und geoffenbarte. Aber mich dünkt, es ſey nicht leicht, den weſentlichen Unterſchied zwiſchen beyden anzugeben, ob gleich ein jeder ſelbigen zu wiſſen glaubt. Man nennet jene Religion die natürliche, deren Innhalt wir blos durch den Gebrauch unſerer Vernunft erkennet haben; jene aber die geoffenbarte, welche uns Gott unmittelbar bekannt gemacht. Aber ich fürchte ſehr, nach dieſer Beſtimmung werde die ganze natürliche Religion in die geoffenbarte verwandelt.

delt.

delt. Zu geſchweigen, daß es jetzt äußerſt ſchwer ſeyn dürfte, den wahren Urſprung einer jeden Lehre anzugeben, und zu beſtimmen, ob ſie von den Menſchen ſelbſt erfunden, oder von Gott geoffenbaret worden, bin ich vollkommen überzeugt, daß alle Lehren, die man zur natürlichen Religion rechnet, ſogar das Daſeyn Gottes nicht durch die Vernunft erfunden, ſondern von Gott ſelbſt geoffenbaret worden. Wenigſt hat Gott den Menſchen den erſten Fingerzeig gegeben, und ihm auf die Spur geholfen, damit er hernach durch den Gebrauch ſeiner eigenen Fähigkeiten die Lehre ſelbſt herausbringen könnte. Leſſing * ſaget, Gott habe es mit uns gehalten, wie ein Lehrmeiſter, der ſeinem Schüler das Facit vorherſagt, damit er ſich im Rechnen darnach zu richten wiſſe. Der Knabe muß ſelbſt rechnen, und ſeine Regeln anwenden, ſonſt wird er das Rechnen niemal lernen. Das Facit hilft ihm nur, daß er am Ende ſehe, ob er recht gerechnet habe, oder nicht. Daß wir die Lehren der natürlichen Religion jetzt ſo bündig beweiſen können, iſt noch lange nicht zureichend zu behaupten, daß wir ſie auch allein durch den Gebrauch der Vernunft erfunden haben. Einen Beweis für eine Wahrheit finden iſt immer viel leichter, als die Wahrheit ſelbſt erfinden. Sicher haben wir die Wahrheit der Offenbarung, und den Beweis derſelben der Vernunft zu verdanken. Ich kann den Weg durch einen Wald jetzt ganz wohl wiſſen, und auch andern zeigen, ja vieleicht gar noch

* Erziehung des Menſchengeſchlechtes. S. 72

noch einen bequemern ſelbſt gefunden haben. Aber als ich jenen Weg das erſtemal gieng, brauchte ich doch einen Führer, und habe ihn alſo nicht ſelbſt gefunden. Ob ich nun gleich die Abtheilung der Religion in die natürliche, und geoffenbarte in dieſem Verſtande, wie ſie hier erkläret worden, nicht billige, bin ich doch gezwungen mich in Zukunft dazu zu bequemen, weil die natürliche, und geoffenbarte Religion gemeiniglich in dieſem Verſtande von andern genommen werden.

Lieber wollte ich noch ſagen: die natürliche Religion ſey der Inbegriff jener Lehren, die ſich der Menſch durch den Gebrauch ſeiner Vernunft beweiſen kann, und die geoffenbarte die Summe jener Lehren, welche zwar nicht gegen die Vernunft ſtreiten, aber doch nicht aus ihr allein bewieſen werden können, ſondern vielmehr auf das Zeugniß Gottes geglaubet werden müſſen. Die Lehren der natürlichen Religion mögen nun von dem Menſchen ſelbſt aus der Betrachtung des Zuſammenhanges der Dinge, der göttlichen Eigenſchaften ꝛc. entdecket worden, oder Gott mag unſrer Schwachheit zu Hülfe gekommen ſeyn, und uns auf die Erkenntniß jener Wahrheiten geholfen haben, die wir vielleicht gar nie, oder doch ſehr ſpat entdecket hätten, ob ſie gleich von uns allein hätten entdecket werden können, darum bekümmere ich mich da nicht. Ich leite meine Abtheilung nicht aus der Quelle der Erfindung her, ſondern vielmehr aus dem Ueberzeugungsmittel über die Wahrheit der Lehre.

Es

Es iſt gewiß, daß es eine natürliche Religion gab, ehe man aus Vernunftsgründen ſich ſelbige beweiſen konnte. Das konnte ehmals vielleicht gar keiner; jeẓt aber ſind nur die Wenigſten dazu geſchickt. Indeſſen bleibt es immer wahr, daß ſie ſich aus der Vernunft beweiſen laſſe. Daß die natürliche Religion nicht von allen gleich ſtark erkennet werde, und ſo in Anſehung der Menſchen, und ſubiectiue, wie die Schulen ſagen, ſich eine Verſchiedenheit darinn zeige, iſt für ſich klar. Ein Menſch, eine Nation erkannte vieleicht nur eine einzige Lehre der natürlichen Religion, und auch dieſe nicht gar deutlich, ein andrer Menſch, eine andre Nation mehrere, und deutlicher. Es kann alſo die nemliche Naturreligion obiectiue, wenn ſie in Anſehung der Menſchen, und ſubiectiue betrachtet wird, ſich oft kaum mehr gleich ſehen. Sie wird eine andre Geſtalt bey den Chineſern, eine andre in Amerika, eine andre in den Südländern haben. Ja durch Beymiſchung von Irrthümern können auch die an ſich wahren Lehren ſo entſtaltet werden, daß die vorgebliche Naturreligion gerade das Gegentheil davon wird. Dieſe Bemerkung kann einer Menge Einwürfe zuvorkommen, die aus dem mißverſtandenen Worte Naturreligion gegen ſie erhoben werden.

Für uns iſt es hier genug zu wiſſen, daß mehrere Religionen auf der Erde in Uebung waren, und noch ſind, die man füglich unter die zwo Claſſen natürliche, und geoffenbarte Religion bringen kann. Die Bekenner

ner der letztern geben ſelbſt vor, daß ſie ihre Religion von Gott empfangen haben. Das thun die Chriſten, Jüden, Muhammedaner, und andre. Andre behaupten, ihre Religion aus der Vernunft geſchöpfet zu haben, oder ſind gar um die Quelle derſelben unbekümmert, wenigſt ſchützen ſie keine Offenbarung vor. Wir betrachten hier den Unterſchied noch gar nicht, der ſich zwiſchen verſchiednen Secten, und Religionen findet, die zur nemlichen Claſſe gehören. Die Frage iſt hier nur: Ob ſich der Menſch mit der natürlichen Religion begnügen könne, oder ob er eine geoffenbarte annehmen muß? Zwiſchen dieſen zwoen muß die Wahl angeſtellet werden.

§. 106.

Es iſt Pflicht, dieſes zu unterſuchen, und Religionsindifferentiſmus iſt nicht erlaubt.

Indifferentiſmus wird hier für Gleichgültigkeit gegen alle Religion genommen. Die Anhänger deſſelben geben vor, Gott ſey es gleichviel, ob man ihn durch die chriſtliche, jüdiſche, türkiſche, oder eine andre Religion verehre, und ein vernünftiger Mann müſſe in der Kirche einen Chriſten, in der Synagoge einen Juden, in der Moſchee einen Muhammedaner, und in dem Tempel einen Heiden machen. Eine andre Art des Indifferentiſmus, oder die Gleichgültigkeit in der chriſtlichen Religion, ob es nemlich gleichviel ſey, ein Katholik, Lutheraner, Reformirter ꝛc. zu ſeyn, will ich hier nicht

mit

mit einbegriffen haben, obgleich die Beweiſe, die gegen den Indifferentiſmus überhaupt vorkommen werden, auch dieſen beſtreiten. Von dieſem Indifferentiſmus ſoll erſt im dritten Theile gehandelt werden. Jene Indifferentiſten berufen ſich entweder mit den Sceptikern auf die Unmöglichkeit, durch Gründe auszumachen, welche Religion die wahre ſey, oder auf die Unnützlichkeit aller Religionen zur Beſſerung der Sitten, oder daß es gar nicht von dem Menſchen abhänge, welche Religion er für wahr, oder falſch halten wolle, und daß Gott unſre Unwiſſenheit hierinn nicht beſtrafen könne ꝛc.

Ohne Zweifel waren die alten Sceptiker Religions-Indifferentiſten, weil ſie behaupteten, es ſey unmöglich irgendwo eine Wahrheit zu finden. In den neuern Zeiten ſcheint der Lord Herbert von Cherbury der Stifter derſelben zu ſeyn. Zu ſeiner Zeit herrſchten ſo viele unvernünftige Religionsbegriffe in England, daß es freylich gar nicht zu verwundern iſt, wenn er in dieſem vermeyntlichen Chriſtenthume nichts Genugthuendes finden konnte, und weil die Proteſtanten überhaupt ſchon mit der Idee an die Religionsprüfung gehen, daß katholiſcher Seits die Wahrheit gar nicht ſeyn könne, mochte es ihm vielleicht gar nicht einfallen, ſie in unſrer Kirche ernſtlich zu ſuchen, * oder er

* Ohne Zweifel werden mich einige beſchuldigen, ich thäte den Proteſtanten Unrecht, und ſagen, ſie prüften alles, und verwärfen die katholiſche Religion nur, weil ſie ſelbe ungegrün-

er würde ſie bey ſeinen Vorurtheilen doch nicht da gefunden haben. Dieſer Mann nun, der von Gott Wunder verlangte, damit er ſich aus ſeinen Religionszweifeln hinaushelfen könnte, nahm, weil jene nicht erfolgten, nur ſehr wenige Artikel der natürlichen Religion für nothwendig an, und erklärte die übrigen für gleichgültig. Baylens Meynung nach war auch das noch zu viel begehrt, und man dürfte nach ihm an den Eingang des Himmels wohl die Worte anſchreiben: Porta patens eſto, nulli claudaris honeſto. Er gieng von dem ſceptiſchen Princip aus, daß man die Wahrheit nie ſicher finden könne, folglich ſey jeder Irrthum ſchuldlos, und Gott gelte es gleichviel, welche Religion jeder habe. Ja er, und ſeine Anhänger wollen ſogar, die Verſchiedenheit der Religionen gehöre mit zur Schönheit der Welt. Andre verlangen nur eine natürliche Religion, und ſind gegen alle Offenbarung gleichgültig, weil ſie unerweislich wäre.

I. Zwiſchen einem Indifferentiſten, und wirklichen Atheiſten iſt in Anſehung ihres Betragens gar kein Unterſchied. Dieſer verehret keinen Gott, weil er keinen glaubt, und jener verehret ebenfalls keinen, weil es noch nicht ausgemacht iſt, daß es einen Gott gebe. Er will neu-

det fänden. Von dem größten Theil der Proteſtanten iſt dieſes ohnehin falſch, weil ſie nur glauben, was ſie hören, unſer Religionsſyſtem nicht kennen, und folglich nicht prüfen können. Von den Gelehrten werde ichs alsdann glauben, daß ſie unſre Lehre geprüft haben, wenn ſie ſelbige einmal in ihrem wahren Lichte vorſtellen, welches äußerſt ſelten geſchieht.

neutral bleiben, und fängt doch, gleich als wenn der Streit ſchon für die Atheiſten entſchieden wäre, damit an, daß er gar keine Religion hat, und übet. Wenn ein Bürger mitten in einem polizirten Staate lebte, ohne zu wiſſen, oder ſich die Mühe zu nehmen nachzuforſchen, ob er eine Obrigkeit habe, und ihr gehorſam ſeyn müſſe, oder nicht, ja wenn er ſich gleich auf die Partey der offenbaren Rebellen ſchlüge, wie ſie, das Daſeyn der Obrigkeit leugnete, und ihr nicht gehorſamte, könnte dieſer Bürger ſagen, daß er neutral bleibe? Wer alſo die Fragen über das Daſeyn Gottes, ſeine Fürſehung, Unſterblichkeit der Seele für etwas gleichgültiges anſieht, über welche man pro und contra ſtreiten könne, welcher die Gründe für jene nicht prüfet, der iſt ſchon ein Ungläubiger, und Atheiſt; denn das iſt der, welcher gar keine Religion hat, und gar keine Religion hat der, welcher ſich die Mühe nicht giebt zu unterſuchen, ob er eine haben ſoll.

II. Wer nicht für Gott iſt, iſt wider Gott. So bald es einen Gott giebt, und ich die Pflicht, oder das Verlangen habe mich ſelbſt glückſelig zu machen, ſo bald iſt es für mich eben ſowohl Pflicht, dieſen Gott kennen zu lernen, und ihn nachzuahmen, weil ich ſonſt nicht glücklich werden kann, d. h. ich bin zur Religion verpflichtet, und dieſe Pflicht fließt aus meiner Weſenheit ſo nothwendig, daß ſie mir auch Gott nicht einmal erlaſſen kann. Er kann nicht machen, daß ich nicht ſein Geſchöpf bin, nicht von ihm abhange, ihm keine Liebe, keine Dankbarkeit ſchuldig ſey. Er kann mich nicht diſpenſiren, daß ich ge-

gen ſeinen Willen, und die Endzwecke der Schöpfung handeln, oder nicht mitwirken dürfte, dieſe zu erfüllen. Unmöglich kann alſo ein Indifferentiſmus in Religionsſachen erlaubt ſeyn. Geſetzt, es wäre auch noch nicht ganz entſchieden, daß es einen Gott gebe, ſo bleibt doch dieſe Meynung immer wahrſcheinlicher, als die entgegen geſetzte. In zeitlichen Dingen, und Geſchäften, wo es um Geſundheit, Leben, Glücksgüter zu thun iſt, hält ſich der Sceptiker gerne an das, was vernünftiger, und wahrſcheinlicher iſt, ſobald er es nicht bis zur Evidenz bringen kann. Er wird nicht indifferent, und unthätig bleiben, weil er keine Evidenz für ſich hat. Und nur in Religionsſachen ſoll es erlaubt ſeyn, den Proceß ſo zu ſagen gleich von der Execution anzufangen, und weils nicht geometriſch bewieſen iſt, daß es einen Gott giebt, ſo ſehr wahrſcheinlich es doch gemacht wird, ſo diſpenſirt man ſich von aller Religion. Es iſt doch wunderlich, daß ſich dieſe Herren in allen andern Dingen nicht ſo ſcrupulos bezeigen, nicht immer geometriſche Beweiſe verlangen, und die Gründe für, und dawider nicht bis auf ein Haar abwägen, und nur in Religionsſachen affectiren ſie die ſtrengſte Genauigkeit, ſo, daß ihrem Bedünken nach jedes Sophiſm ſchon die ſtärkſten Beweiſe aufwiegt.

III. Die Hauptſtütze, auf welche ſich die Indifferentiſten verlaſſen, kann ihnen gar nichts helfen. Sie bauen abſonderlich darauf, daß der Menſch die Wahrheit nicht ergründen könne, und glauben alſo, ſeine Unwiſſenheit in

Religionsſachen ſey, wie unüberwindlich, und unverſchuldet, ſo auch unſträflich. Nun ſage ich aber, es gebe in Religionsſachen auch eine überwindliche, ja vorſätzliche, und folglich eben darum ſträfliche Unwiſſenheit. In dieſem Falle befinden ſich die meiſten Indifferentiſten. Alſo iſt ihre Gleichgültigkeit gewiß ſtrafbar. Gar gerne gebe ichs zu, daß wir von gar vielen Sachen nichts wiſſen, und daß unſer Wiſſen noch dazu gar oft mit Irrthümern vermiſchet iſt, die unvermeidlich ſind. Bey endlichen, und nichts wenigers, als vollkommenen Geiſtern, läßt ſich nichts anders erwarten. Ich gebe zu, daß nicht alle Menſchen in den nemlichen Umſtänden ſind, und folglich nicht einer ſo leicht, als der andre zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann. Es kann alſo oft eine unüberwindliche Unwiſſenheit geben, es kann oft einer unverſchuldet etwas nicht wiſſen, was der andre weis, wenn nur jener allem ſeinem Fleiße aufgebothen hat, die Wahrheit zu finden. Aber eben daran kann es der Menſch oft fehlen laſſen, er kann zu träg, zu nachläſſig in Aufſuchung der Wahrheit ſeyn, weil dieſes von ſeiner Freyheit abhängt, er kann die Mittel, die ihm Gott anbiethet ſich zu belehren, ausſchlagen. Erkennet er nun die Wahrheit nicht, ſo iſt ſeine Unwiſſenheit überwindlich, und eben darum ſtrafbar. Wer ſeines Herrn Willen weis, und nicht thut, wird mit vielen Streichen, wer ihn aber nicht weis, weil er ihn nicht wiſſen wollte, und doch gegen denſelben handelt, wird mit wenigern, aber doch mit Streichen geſchlagen werden. Ueberwindliche Unwiſſenheit hebt die Schuld

nicht auf, ſondern verringert ſie nur. Manchmal kann dieſe Unwiſſenheit auch gar vorſätzlich ſeyn; denn was man auch dagegen einwenden mag, ſo findet man nicht nur Leute, welche zu träg ſind, die Wahrheit aufzuſuchen, ſondern auch ſolche, die ihr aus allen Kräften widerſtreben, die mit Fleiß allen Unterricht, alle Gelegenheit, die Wahrheit zu erkennen, vermeiden, und freywillig unwiſſend bleiben wollen, damit ſie in ihren Leidenſchaften, und ſündlichen Neigungen nicht geſtöret werden. Es iſt alſo nicht jede Unwiſſenheit unverſchuldet, und unſträflich.

Wird es wohl die vorgebliche Unwiſſenheit der Indifferentiſten in Abſicht auf die Religion ſeyn? Da ich keinen ins beſondere richten kann, und will, und er und Gott allein es wiſſen, ob er alle Mittel zur Erkenntniß der Religion angewendet, und in wie ferne nach ſeinen Umſtänden ihm ſeine Unwiſſenheit zugerechnet werden könne, will ich nur allgemein hin von den Indifferentiſten urtheilen. Wer ſind dieſe Leute insgemein? Sie ſind unter den Chriſten aufgewachſen, haben in der Jugend, wenn es gut gieng, ein gewiſſes Religionsformular auswendig gelernet, über welches ſie vielleicht hernach in ihrem Leben nicht mehr nachdachten, noch vielweniger ihr Leben darnach einrichteten. Da bey ihnen die Religion immer nur ein Werk des Gedächtnißes, nicht des Verſtandes, und des Herzens war, konnte ſie der nächſte, der beſte Einwurf gegen dieſelbe irre machen. Sie fanden ihr Intereſſe dabey, wenn ihnen die Religionswahrheiten zweifelhaft wurden.

Sie

Sie laſen, und verſchlangen mit der größten Begierde jede Schrift, jede Broſchüre, die gegen die Religion angieng, und gar nichts dafür, als etwan eine elende Vertheidigung, oder andre nichtsbedeutende Schrift, um ſich luſtig darüber zu machen. Bibel, und Religion kennen ſie oft nur aus Voltairen, der beyde ſelbſt nicht gekannt hat. Können dieſe Leute wohl ſagen, daß ſie allen Fleiß angewendet, die Wahrheit zu finden? Und ſollte ihre Unwiſſenheit ganz unüberwindlich ſeyn? Ueberhaupt ſind die Quellen des Indifferentiſmus der Eigenſinn, auf ſeiner Meynung zu beharren, und keine Vorſtellungen anzunehmen. Die Bosheit. Man iſt zu ſtolz, von andern, ſonderlich von Pfaffen, oder aus ihren Büchern erſt zu lernen, man iſt der Unzucht zu ſehr ergeben, als daß man die Auflöſung der Bande, die Ablegung der Gewohnheit nicht zu ſehr ſcheuen ſollte, welches die Religion befiehlt. Die Trägheit ſelbſt über die Religion nachzudenken. Man wählet ſich daher die bequemere Parten, und bethet ohne Unterſuchung alles nach, was ein für weiſe gehaltener Mann geſagt hat. Dieſe Urſachen machen, daß man die Gründe wider die Religion gerne, die für ſie ſind, gar nicht hören mag, und ſo bildet ſich zuletzt der Indifferentiſmus, der nicht nur nicht unſchuldig ſeyn kann, ſondern bey denen, die vorſätzlicher Weiſe irren, gedoppelt ſtrafbar ſeyn muß, weil ſie der Wahrheit widerſtreben, und die Sünde üben.

IIII. Die Gleichgültigkeit in der Religion hat die ſchrecklichſten Folgen fürs Ganze, und für jeden ins beſondere. Sie kann alſo durchaus nicht erlaubt ſeyn. Erſtens. Sie erzeuget den ſchädlichſten Aberglauben, oder treibt den Menſchen doch dazu an. Er wird, ohne es viel zu unterſuchen, welches gegen ſeine Grundſätze wäre, bald glauben, er erweiſe Gott einen Dienſt, wenn er ihm ſeinen eigenen Sohn ſchlachtet, oder Menſchen opfert. Er wird ſich nichts daraus machen, Menſchen, die eines andern Glaubens ſind, bis zum Tode zu verfolgen, Könige, welche in Ketzereyen gefallen ſind, zu ermorden. Solche irrige Religionsbegriffe haben manche Menſchen, und die erſtern ganze religiöſe Geſellſchaften geheget. Wer gegen alle Religion gleichgültig iſt, kann ſie nicht verwerfen, muß ſich ſogar, wenn er in die Gelegenheit kömmt, darnach richten. Gleichgültigkeit erzeugt Unwiſſenheit, und dieſe Aberglauben. Zweytens. Je nachdem ich aus Unwiſſenheit in einen Religionsirrthum falle, ſo werden auch die Folgen deſſelben verſchieden ſeyn. Iſt es mir gleichviel, ob es einen Gott gebe oder nicht, ſo werde ich auch keine feſten moraliſchen Grundſätze mehr haben. Halte ich Gott für einen Tyrannen, der die Menſchen nach Willkühr verdammet, ſo werde ich auch unter dem nächſten Vorwande ſolche vermeyntliche Verworfene haſſen. Iſt es mir gleichviel, ob es eine Fürſehung giebt, oder nicht, werde ich im Leiden kleinmüthig ſeyn, niemal mit Ernſt an der Erfüllung des göttlichen Willens arbeiten. Ich kann die Religion in blos äußerliche Ceremonien ſetzen,

kann mit Eidſchwüren, Friedensſchlüſſen, und Verbindungen ſpielen. Alles kurz zu ſagen, wenn man gegen die Religion gleichgültig ſeyn darf, ſo iſt man es auch gegen alle Religionsirrthümer. Iſt man es gegen dieſe, ſo iſt man es auch gegen alle daraus entſtehende Laſter; und das kann doch gewiß keine unſträfliche Gleichgültigkeit ſeyn.

§. 107.

Einwürfe. I. Man waget nicht mehr, wenn man zu wenig glaubt, als man waget, wenn man zu viel glaubt. Lieber noch den Indifferentiſmus, als den Polytheiſmus.

Man waget doch beyderſeits, und das iſt genug. Zwiſchen zu wenig, und zu viel glauben giebt es ja ein Mittel, nichts glauben, als was gründlich dargethan iſt. Warum ſoll dann ein vernünftiger Menſch ſich gerade bis auf die äußerſten Gränzen hinaus wagen? Und doch wäre der Polytheiſt noch beſſer daran, als der Indifferentiſt. Jener hätte doch noch einige moraliſche Grundſätze, dieſer aber keinen. (§. 102. IIII. Einwurf.)

Könnte man aber dieſes Argument nicht gegen die Indifferentiſten umkehren: Sie können nicht ſagen, daß es gewiß iſt, es gebe keinen Gott, keine Religion, keine Unſterblichkeit, oder Fürſehung, weil ſie für keinen Theil entſcheiden wollen. Es iſt alſo doch möglich, daß es dieſes alles gebe. Sie ſollten alſo als vernünftige Leute die ſicherſte Partey ergreifen. Sie wagen ſehr viel, wenn ſie

keinen Gott glauben, keine Religion annehmen, und es wäre doch einer, der von ihnen verehret ſeyn will. Sie wagen nichts, wenn ſie einen Gott, und eine Religion annehmen, und es wäre doch beydes falſch; denn wer würde ihren Irrthum beſtrafen, wenn es keinen Gott gäbe? Dieß iſt das bekannte Argument des Paſcals, und Loke's, welches man das argumentum a tuto zu nennen pflegt.

Ich weis wohl, was man dagegen einwendet. Es iſt aber von keinem Belange. 1ſtens. Die Möglichkeit, heißt es, eines künftigen Lebens, des Daſeyns Gottes rc. iſt noch nicht erwieſen. Alſo wage ich gar nichts. -- Wenn Gott, oder ein künftiges Leben nicht einmal möglich ſeyn ſoll, ſo muß die Unmöglichkeit davon erwieſen ſeyn. Die Herren wiſſen ja alſo, wie ſie daran ſind, und ſollten ſich nicht Indifferentiſten, ſondern Atheiſten nennen. Doch die ganze Vorausſetzung iſt falſch. 2tens. Ein Atheiſt kann ſo fromm leben, als ein Religionär. Er hat alſo nichts zu fürchten, wenn es auch einen Gott gäbe. -- Ich habe gezeigt, daß ein Atheiſt, wenn er fromm iſt, ohne feſte Beweggründe fromm ſeyn muß, blos aus lauter zufälligen Nebenurſachen, worauf nicht zu bauen iſt. Und am Ende bleibt er doch ſtrafbar, wenn es einen Gott giebt, weil er ihn nicht verehret hat. 3tens. Ein Menſch, der Religion hat, iſt immer unruhig wegen der Zukunft, muß auf der Erde ein trauriges freudenloſes Leben führen. Der Indifferentiſt gewinnt alſo ſehr viel, wenn er ſich dieſen Pla=

Plagen nicht unterwirft. -- Ob die Furcht der Zukunſt, und dieſes Leben wahrhaft frommen Seelen ſo ſauer werde, wie die Indifferentiſten vorgeben, darüber ſollten doch nur Leute entſcheiden, die aus Erfahrung reden können. Und dieſe alle, nemlich alle, die nach der Religion leben, bezeugen, daß ihnen ihr Leben freudenvoll, und ruhig dahin fließe, daß ſie im Vertrauen auf Gott auch der Zukunft ruhig entgegen ſehen. Haben die Indifferentiſten an ſich eine andre Erfahrung gemacht, ſo mögen ſie uns ſelbige vorlegen. Haben ſie keine, und reden ſie nur, weil ſie ſich aus Unwiſſenheit der theoretiſch, und praktiſchen Religion die Sache ſchief vorſtellen, ſo ſollen ſie wenigſt keine Antwort von uns verlangen. 4tens. Die ſicherſte Partey iſt immer, nichts zu glauben, als was unwiderleglich bewieſen iſt. Dazu habe ich ja meine Vernunft. Und wenn ich ſie zu dieſer Abſicht anwende, kann es mir ſelbſt Gott, wenn es einen giebt, nicht in übel nehmen. -- Verſtehen unſre Gegner unter den unwiderleglichen Beweiſen geometriſche, ſo iſt ihr Begehren übertrieben, die Natur der Sache verträgt ſie nicht. Verſtehen ſie aber andre evidente Beweiſe, ſo ſind ja ſelbige da, und der Indifferentiſt darf ſich nicht fürchten, daß er der Leichtgläubigkeit wegen verdächtig wird, wenn er ihnen glaubt. Hundertmal muß er ſich in Dingen, woran ihm ſehr viel gelegen iſt, auf viel ſchwächere Beweiſe ſtützen, und er thuts auch.

II. Es ſteht nicht bey mir, die Streitigkeiten zu endigen, die ſeit dem Anfange der Welt unter verſchiednen Völkern des Erdbodens, und verſchiednen Secten der Philoſophen herrſchen. Alle, Chriſten, Muhammedaner, Jüden, Abgötterer, Deiſten, Atheiſten geben vor, ſie hätten die Wahrheit auf ihrer Seite. Kann ich mich für weiſe genug halten zu entſcheiden, wer Recht hat? Wenn ſie einſtimmig ſeyn werden, dann kann ichs glauben, die Wahrheit habe ſie vereiniget; bis dahin aber muß ich vermuthen, daß alle Unrecht haben. *

Erſtens. Wie viel waren dann ſeit dem Anfange der Welt Völker, und philoſophiſche Secten, welche ſich darüber ſtritten, ob wir an einen Gott glauben, und Religion haben müſſen? Gewiß kein einziges Volk, und nur ſehr wenige Philoſophen, die in ihren Behauptungen noch dazu ſchwankten, und derer Lehre bald hernach ihre ſchrecklichen Früchte zeigte. Wenn man ſich alſo auch nicht entſchließen könnte, ſich für eine Meynung zu erklären, bis ſie einſtimmig von andern angenommen wäre, ſo würde doch der Religionsindifferentiſmus nicht Platz haben, weil da alle ſo ziemlich einſtimmig ſind. Gar alle Sonderlinge wird man wohl niemal unter einen Hut bringen, und ich zweifle gar nicht, immer einen, oder den andern zu finden, der mirs wegleugnet, daß eine Sonne am Himmel iſt. Eine handvoll Atheiſten wird wohl der Ue-

* Emile T. III. p. 149. & ſuiv.

bereinſtimmung aller übrigen Menſchen aller Zeiten, und Länder das Gleichgewicht nicht halten.

Zweytens. Es iſt ſehr unexemplariſch für einen Philoſophen ſich gerade in dieſer Sache auf Auctoritäten zu berufen, da man ſonſt alles aus innern Gründen bewieſen haben will. Was kümmerts mich, ob der Chriſt, Muhammedaner, Jüde, Abgötterer ꝛc. einig unter ſich ſind? Ich unterſuche die Gründe für die Religion, und finde ich ſie ſtark genug, ſo nehme ich die Religion an, ſind ſie aber nur ſchwach, und leicht zu widerlegen, ſo verwerfe ich ſie, meinetwegen mögen andre darüber gedacht haben, was ſie wollen. Dieß iſt ſonſt die Philoſophie dieſer Herren, und wäre ſie es nicht, ſo ließe ſichs gar nicht begreifen, wie ſie oft dem einſtimmigen Urtheile aller Menſchen z. B. über das Zeugniß der Sinne widerſprechen könnten. Sie ſollten alſo vielmehr nur zeigen, daß die Gründe für die Religion gar kein Gewicht haben. Aber dieſen Beweis werden ſie noch lange ſchuldig bleiben.

Drittens. Es iſt der allerunnatürlichſte Weg, ſich zuerſt zur Unterſuchung aller Irrthümer zu verdammen, um Wahrheit zu finden. Kein Menſch geht ihn, und wer ihn gehen wollte, würde gewiß irre gehen. Muß ich dann, um ſicher zu ſeyn, daß die Sonne am Himmel ſcheine, zuerſt die Pyrrhoniker widerlegen? Muß ich, um die Nothwendigkeit der Religion einzuſehen, mich erſt mit Durchſuchung des atheiſtiſchen, muhammedaniſchen,

und

und andrer Syſteme abgeben? Nein, alles, was um mich, und neben mir iſt, lehret mich das Daſeyn Gottes, und die Nothwendigkeit der Religion, und um andre, die nicht denken wollen, oder ſich von ihren Leidenſchaften auf Abwege haben führen laſſen, bekümmere ich mich nicht. Wer einen geraden Weg nach der Stadt vor ſich ſieht, und gefliſſentlich durch einen Wald dahin will, aus welchem er keinen Ausgang findet, der hat ſehr unrecht, wenn er andern zuruft: Liebe Leute, es läßt ſich kein Weg in die Stadt finden, ich und andre ſind in dieſem Walde irre gegangen. Gehet nur den geraden Weg!

III. Ich ſehe die Proben für die Religion, ſie ſind ſtark. Aber noch immer ſind es keine Beweiſe. Es wird mir niemal ſo deutlich, daß z. B. eine Fürſehung ſey, als es mir iſt, daß die drey Winkel eines geradlinigten Triangels hundert und achtzig Grade haben. Eben da ich Proben für die Religion aufſuche, finde ich auch unauflösliche Schwierigkeiten, und die Bücher, die mir Beweggründe zu glauben liefern ſollten, geben mir neue Beweggründe zu zweifeln. Die Theologen haben noch niemals alle Einwürfe hinlänglich beantwortet. *

Erſtens. Es iſt ſchon traurig, daß die Indifferentiſten die Religion nicht für eine Wohlthat anſehen, die man mit beyden Händen zu ſeinem eigenen Vortheile ergreifen, ſonder vielmehr als ein Uebel, gegen das man ſich, ſo viel

* Penſées Philoſ. n. 59 & 71.

viel möglich, verſchanzen, und ſie ſo lange verwerfen ſoll, bis man gleichſam mit Haaren hingezogen wird, und ſich ihr nicht mehr widerſetzen kann. Solche Leute ſind freylich ſehr ſchwer von der Nothwendigkeit einer Religion, gegen die ſie ganz eingenommen ſind, zu überzeugen. Jede Probe werden ſie verwerfen.

Zweytens. Muß dann die Religion, und kann ſie geometriſch bewieſen werden, wie der enklidiſche Lehrſatz von den drey Winkeln des Triangels ? Die geoffenbarte Religion, die auf Thatſachen beruhet, verträgt nicht einmal dieſe Beweisart. Auch die natürliche nicht. Der Indifferentiſt beweiſe mir doch geometriſch, daß er gebohren worden, und wirklich lebe, daß er rechtmäſſiger Sohn und Erbe jenes Mannes iſt, den er ſeinen Vater heißt. Auch das iſt gewiß, was auf ſelbſt evidenten Sätzen beruhet. Man ſehe, was ich über den Scepticiſmus von §. 1 -- 12 geſagt habe.

Drittens. Welches ſind dann die unauflöslichen Schwierigkeiten, die ſie gefunden haben? Sie ſollen uns nicht ſagen, daß ſie welche haben, oder ſelbige auch vorlegen; ſonſt können wir ihnen nicht glauben. Es machet wenigſt ihre Aufrichtigkeit ſehr verdächtig, daß nur immer einer den andern ausſchreibt, und jeder ſich ſo anſtellet, als wenn man noch gar nicht auf ihre Einwürfe geantwortet hätte. Man leſe nur zwo, oder drey Schriften gegen die Religion, und man wird es ſehen, wie getreu

treu ſie ſich copiren, und wie fremde ſie zu thun wiſſen, als wenn ſie gar noch keine Antwort auf ihre Einwürfe gehöret hätten.

Viertens. Die Theologen haben auf die Einwürfe noch niemals hinlänglich geantwortet? Nur nichts ſo allgemein hingeſagt! Oft ward ich böſe, wenn ich in den Schriften unſrer Gegner las: Dieſer Einwurf hat den Theologen ſchon lange den Angſtſchweiß ausgetrieben, ſie wiſſen nichts gründliches darauf zu ſagen, ꝛc. Zu Zeiten wählen ſie auch gerade die allerſchlechteſte Antwort, die man ihnen gegeben hat, machen ſich darüber luſtig, und ſchreyen Triumph. Allein mit ſo allgemeinen Behauptungen kann man wohl unerfahrnen Leuten ein Blaues vor die Augen machen. Aber andre möchten doch gerne wiſſen, was man an den Antworten auszuſetzen habe. Und das ſollten unſre Gegner doch dem Publikum, das ſie belehren wollen, nicht vorenthalten. Bis ſie es thun, kann man ihnen nicht antworten, und ſie können ſich auf die Güte ihrer Sache auch nichts einbilden. Das iſt wohl wahr, daß die Theologen noch nicht auf alle Einwürfe, die jetzt täglich gegen die Religion geſchmiedet werden, vorläufig geantwortet haben. Wer hätte es auch vorſehen ſollen, daß D. Bahrdt Chriſtum zum Freymäurer, der Verfaſſer des Horus zum Fanatiker ꝛc. machen würden? Aber der guten Sache ſey es gedankt, daß ſich noch alles, was bisher gegen die Religion geſchrieben worden, ganz gut beantworten läßt, ob es wohl manchmal ſolche abgeſchmack-

ſchmackte Behauptungen ſind, daß es ſich kaum der Mühe lohnet, ſie zu widerlegen.

IIII. Iſt es glaublich, daß ein gerechter Gott uns Geſetze aufgelegt, und ſie uns doch nicht mit ſo vieler Evidenz, und Gewißheit habe vorlegen wollen, wie ſo viele andre weniger wichtige Dinge? Iſt es glaubwürdig, daß er Menſchen als Rebellen beſtrafen werde, die die Wahrheit aufrichtig geſucht, und nicht gefunden haben? Welche wider ihren Willen im Scepticiſmus bleiben müſſen, ſelbſt über ihre Unwiſſenheit ſeufzen, und um Erleuchtung bitten?

Wieder alles ſo allgemein hingeworfen! Was iſt dann in Abſicht auf die Nothwendigkeit der Religion nicht gewiß, und evident? Was weniger evident, als andre minder wichtige Dinge? Wir beziehen uns auf verſchiedne, freylich auf keine geometriſche Beweiſe. Und ſolche ſollten es auch für die Religion nicht einmal ſeyn. Die Religion iſt ein Gemeingut, an welchem der Unſtudirte, wie der Philoſoph Theil nehmen ſollte. Gott will dieſe auf keine andre Art, als jene ſelig machen. Die Beweiſe für die Religion mußten alſo für alle gleich faßlich ſeyn. Was ſollte aber der Bauer, die Hausmutter ꝛc. mit einem geometriſchen Beweiſe machen? Was ſollten ſie thun, wenn der Beweis für die Nothwendigkeit der Religion erſt viele Erudition, Kenntniß der Kritik, u. ſ. w. nothwendig hätte? Richten ſich die Philoſophen in andern Dingen ſo gerne

nach den gemeinen Beweiſen, wie alle andre Menſchen; warum dann in dieſer Sache nicht? Für Indifferentiſten iſt gewiß jedes zeitliche Geſchäft wichtiger als die Sache der Religion. Und doch da allein ſoll kein Beweis erklecken? Was hätte dann Gott thun ſollen, um den Beweis für die Religion recht evident zu machen, nachdem ſich ſchon ein neuerer Zweifler erkläret hat: die Menſchen würden auch die Elemente des Euklides beſtreiten, wenn ſie ihren Vortheil dabey fänden?* Gott wird freylich keinen als Rebellen beſtrafen, der die Wahrheit aufrichtig geſucht, und nicht gefunden hat, und ſelbſt über ſeine Unwiſſenheit ſeufzt. Aber es giebt eine überwindliche, und vorſätzliche Unwiſſenheit. Die Indifferentiſten werden wiſſen, wie ſie da vor Gott ſtehen. Allem Anſehen nach iſt ihre Unwiſſenheit nicht zu entſchuldigen.

V. Wir haben über unſern Verſtand keine Gewalt. Wir können nichts für wahr annehmen, was uns falſch deucht. Irrthümer, und folglich auch Religionsirrthümer müſſen alſo ganz indifferent ſeyn.

Wir haben ſchon gezeigt, daß es eine überwindliche, und unüberwindliche Unwiſſenheit giebt, aus der die Irrthümer entſtehen. Wer ſich einmal die Freyheit herausnimmt, über die Religion zu ſpotten, zu dem ihn gar nichts berechtiget, der wird kaum eine unüberwindliche Unwiſſenheit ſich vorzuſchützen getrauen.

Hie-

* Naturſyſtem. II. B. 4. K. Note.

Hieraus erkennet man nun, was von jenen Leuten zu halten iſt, welche, ſobald man ein Wort von der Religion meldet, alſobald mit ihrem Lieblingsmotto aufgezogen kommen: Das müſſen Sie verſtehen, Sie ſind ein Theolog, ich laſſe mich da nicht ein. Und doch machen ſie nebenbey immer Einwürfe gegen die Religion. Sobald -- ſo ſchildert ſie der Verfaſſer der vertrauten Briefe über die Religion -- ein ernſthaftes Wort von Gott, Gewiſſen, Chriſtenthum, und Ewigkeit vorkömmt, erklären ſie das alles für bloße lautere Theologie, die man lediglich den Geiſtlichen überlaſſen müſſe, als etwas zu ihrer Profeſſion gehöriges, wie dem Sternkundigen die Berechnung ſeiner aſtronomiſchen Tafeln, oder dem Uhrmacher die zu beſtimmende Proportion ſeiner Räder, und Federn. Das wäre alles ganz gut, wenn nur nicht die Religion die eigene Sache eines jeden wäre, von der ſein Glück, oder Unglück abhängt. Ich laſſe den Aſtronom, und den Uhrmacher rechnen. Das iſt ihre Sache allein. Aber die Religion geht jeden an. Die ſich alſo durch dieſe gemeine Ausflucht von der Unterſuchung der Religion, über welche ſie wirklich ſpotten, losmachen wollen, mögen ſelbſt zuſehen, wie ſie noch eine unüberwindliche Unwiſſenheit vorgeben können.

Wem nicht alles gleichviel iſt, ob es einen Gott, und Religion gebe, oder nicht, wer nicht ſelbſt mit Fleiß Gründe aufſucht, ſich von dem beſchwerlichen Joche der Religion loszureißen, der wird zuerſt auf ſeine Meynun-

gen und Urtheile ein beſcheidenes Mißtrauen ſetzen, die aufſtoſſende Zweifel eben ſo wenig ſogleich gegen die Religion mißbrauchen, als ſie immer unterdrücken, ohne zuvor die Auflöſung derſelben, wenigſt in ſo weit wir ſie vernünftiger Weiſe verlangen können, geſucht zu haben. Beydes wäre gleich gefährlich. Er wird zweytens immer nach dem Beſſern, und in ſeinen Einſichten in die Glaubenswahrheiten zu wachſen trachten, auch die hierzu nöthigen Mittel gebrauchen. Nur dieſes allein wird ihn vor allem Indifferentiſmus bewahren.

Eilfter Abſchnitt.

Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zur vollkommenen Glückſeligkeit des Menſchen.

§. 108.

Wir rücken jezt der Entſcheidung der Frage näher, ob ſich der Menſch blos mit der natürlichen Religion begnügen könne, oder ob er verbunden ſey die geoffenbarte anzunehmen, wenn eine exiſtirt. Die Verbindlichkeit, eine von Gott geoffenbarte Religion anzunehmen, braucht nicht erſt lange bewieſen zu werden. Aber die ganze Schwierigkeit liegt hierinn, ob ſich überzeugend darthun laſſe, daß ſo eine geoffenbarte Religion da ſey. Dieſes zu beweiſen wird der Gegenſtand des zweyten Theiles dieſer Vertheidigung ſeyn. Um ſich aber dazu den Weg zu bahnen, pflegen die Vertheidiger der Offenbarung vorläufig von der Nothwendigkeit, und Nützlichkeit einer

un=

unmittelbaren Offenbarung Gottes zu handeln. Wir wollen ihnen hierinn folgen.

H. D. Döderlein * glaubet, daß ſich die Nothwendigkeit einer Offenbarung ſchwerlich beweiſen laſſe. Es iſt allemal mißlich, ſpricht er, ſo dreiſte dem höchſten, und unabhängigen Regenten der Welt und der Menſchen die Geſetze, wie er regieren ſoll, vorſchreiben, die Mittel zur Erreichung ſeiner Abſichten vorzeichnen, und ſeine Wohlthaten ihm abnöthigen zu wollen. — Was Gott veranſtaltet, das mußte freylich nach den Geſetzen der ewigen Weisheit, und Güte geſchehen, und wenn er eine Offenbarung gab, ſo war ſie nothwendig, nützlich, und ſeinen Endzwecken förderlich. Allein ich möchte nicht ſagen, daß er grauſam, und feindlich gehandelt hätte, wenn er dieſe unmittelbaren Entdeckungen in der Religion nicht gemacht hätte. Wir, fährt er fort, mögen eine Offenbarung wünſchen, und hoffen. Ob wir ſie aber nothwendig haben, das beurtheilet er ſichrer, als wir.

Die Gründe ſchienen mir nicht ſo überzeugend, ſo ſehr ich ſonſt den H. Doctor als einen gründlichen Theologen ſchätze, daß ich die Nothwendigkeit der Offenbarung darum für unerweislich hielte. Er leugnet ſelbſt nicht, daß, wenn Gott eine Offenbarung gab, ſie zu ſeinen Endzwecken nothwendig war. Ich denke nun, aus

* Chriſtlicher Religionsunterricht I. Th. S. 93. 94.

der bloſſen Vernunft laſſen ſich die Endzwecke Gottes bey der Erſchaffung des Menſchen abnehmen, es laſſe ſich, wenn man die Erfahrung zu Hülfe nimmt, zeigen, daß Gott dieſe Endzwecke nicht anders, als durch die Offenbarung habe erreichen können. Und daraus, glaube ich, könne man mit Gewißheit auf die Nothwendigkeit einer Offenbarung ſchließen. Ich ſchreibe dem unabhängigen Regenten keine Geſetze vor. Aber aus jenen Geſetzen, die er mich kennen läßt, ſchließe ich auf andre. Mein Beweis von der Nothwendigkeit einer Offenbarung iſt kürzlich dieſer. I. Gott hat den Menſchen erſchaffen, ihn glückſelig zu machen. Dieß beweiſet der Trieb des Menſchen nach Glückſeligkeit. II. Dieſe Glückſeligkeit erlanget der Menſch nicht anders, als wenn er die Geſetze, welche ihm Gott vorgeſchrieben, und die Endzwecke, die der Schöpfer mit ihm hatte, erfüllet. III. Aus der Erfahrung wiſſen wir, daß wir dem Willen des Schöpfers, und ſeinen Endzwecken oft entgegen handeln. IIII. Alle Vernunftkenntniſſe zuſammen zeigen mir keine ſichere, und ungezweifelte Weiſe, dieſe Fehler wieder gut zu machen, und noch darüber bin ich niemal ſicher, ob Gott mit der Gutmachung meines Fehlers ſo zufrieden ſeyn, und ob er mir ſeine vorige Liebe wieder ſchenken werde. V. Ohne dieſe zweyfache Verſicherung lebe ich niemals ruhig, und folglich auch niemal glückſelig. VI. Gott muß alſo entweder nicht ernſtlich wollen, daß ich glückſelig werde, oder er muß mich die Mittel dazu unmittelbar ſelbſt lehren, d. i. er muß ſie mir offenbaren. Man kann nun freylich

lich, ohne der Erbſünde hier zu gedenken, ſagen: der Menſch habe ſich freywillig, und ohne alle Schuld Gottes, durch ſeine Sünde des Anſpruches zur Glückſeligkeit beraubet, folglich ſey ihm Gott auch nicht ſchuldig, die Mittel dazu bekannt zu machen. Allein Gott hat ja auch das vorgeſehen, daß beynahe gar alle erwachſene Menſchen ſündigen, und alſo den erſten Endzweck ihrer Schöpfung nicht erreichen würden. Es wäre alſo ſeiner Güte, und Weisheit gemäß geweſen, lieber gar keine Menſchen zu erſchaffen, als daß keiner zu dem Endzwecke ſeiner Schöpfung gelangen könnte. Daß jetzt viele doch zu Grund gehen, und den Endzweck ihrer Schöpfung nur zum Theile erreichen, thut nichts zur Sache. Jetzt hat Gott allen die Mittel gegeben, ohne die ſie nicht ſelig werden konnten. Wollen ſie ſelbige nicht brauchen, ſo iſt es ihre Schuld. Andre Einwürfe werden unten aufgelöſet werden.

§. 109.

Es iſt möglich, daß der Menſch Gott beleidige.

Viele machen ſich einen falſchen Begriff von dem Worte Beleidigung, und glauben alſo, es ſey unmöglich Gott zu beleidigen. Ihrer Meynung nach ſtellen wir uns Gott auf eine viel zu menſchliche Art vor, als einen irdiſchen König, welcher um ſich Anſehen zu verſchaffen nöthig hat, poſitive Geſetze zu geben, und Strafen über die Uebertreter zu verhängen, um ſich Genugthuung zu

verſchaffen. Dieß aber verhalte ſich nicht ſo. Gott kann uns noch lieben, wenn wir auch wirklich Sünder ſind, weil wir durch die Sünde nicht ihm, ſondern nur uns ſelbſt geſchadet haben, indem wir uns die natürlichen Folgen der Sünde, die er damit verbunden, über den Hals gezogen. Er iſt viel zu erhaben, als daß er von uns könnte beleidiget werden. Er kann über uns nicht zürnen, wenn wir gegen das natürliche Geſetz -- ein andres göttliches laſſen die Anhänger dieſer Parten nicht zu -- handeln. Den Sünder treffen nur die natürlichen Folgen ſeiner Sünde. Gott liebet aber den unvorſichtigen Unglücklichen allzeit fort, und verlanget von ihm keine Genugthuung, weil er eigentlich Gott nicht geſchadet hat.

Es iſt hier der Ort noch nicht, alle Irrthümer zu widerlegen, welche dieſe Meynung enthält. Nur bitte ich die Gegner, uns keine Behauptungen Schuld zu geben, an die wir nicht denken. Wenn Gott beleidigen ſo viel heißen ſollte, als, ihm einen Theil ſeiner Glückſeligkeit entziehen, ihm eine Unbild zufügen, die ſeine innerliche Ruhe ſtöhrte, wenn Gott erzürnen ſo viel wäre, als ihn in eine heftige Gemüthsbewegung verſetzen, wie uns widerfahrt, wenn wir zürnen, wenn wir ſagten, Gott rächete ſich im Zorn durch Höllenſtrafen an dem Sünder, wie ſich etwa ein erzürnter Menſch an ſeinem Feinde rächet, den er niederſticht, dann hätten ſie Urſache ſich über uns zu beſchweren, daß wir uns gar zu menſchliche Begriffe von Gott machten. Allein, wir ſagen, Gott beleidigen ſey

nichts

nichts anders, als gegen ſeinen heiligen Willen handeln, etwas thun, was er verbothen hat, etwas unterlaſſen, was er gebothen hat. Gott erzürnen heißt eine Handlung begehen, welche Gott nicht gefallen kann, und Zorn Gottes, Rache Gottes will nur ſo ein Verhalten Gottes gegen uns ausdrücken, deſſen Wirkungen jenen ähnlich ſind, welche Zorn, und Rache der Menſchen hervorbringt. Alle Sprache der Menſchen iſt zu arm, ſolche tranſcendentale Begriffe auszudrücken, und ſo wenig wir eine einzige Handlung Gottes ganz begreifen, ſo wenig iſt es uns möglich ſie mit einem tauglichen Worte zu bezeichnen. Da nun in der Volksſprache, auch wenn von Gott die Rede iſt, gewiſſe Handlungen Gottes zu benennen die Wörter: Zorn, Rache, und gewiſſe Handlungen von uns anzudeuten das Wort Beleidigung angenommen iſt, ja alle ſogar in der Bibel vorkommen, halte ich es für eine übertriebene Wortklauberey, ſie zu tadeln, und ausmärzen zu wollen. Ich bin der Meynung, daß die Abſchaffung dieſer allen geläufigen Wörter mehr Verwirrung, als Nutzen ſtiften würde, da alle andre, die man an ihre Stelle ſetzen will, zu Mißbräuchen, und ſogar zu Irrthümern ebenfalls Anlaß geben. Eine deutliche Erklärung unſrer Wörter kann allem Mißbrauche leicht vorbauen. Unſre Sprache iſt doch nur da, unſre menſchliche Ideen, und auch dieſe gar oft nur unvollſtändig auszudrücken.

Wer wird jetzt, da wir unter Beleidigung Gottes nichts anders verſtehen, als Verletzung ſeiner Befehle,

Widerſetzung gegen ſeinen Willen, den er uns durch das Naturgeſetz bekannt gemacht *, noch zweifeln, ob wir Gott beleidigen können? Handelt dann der Menſch nicht gar zu oft gegen das Geſetz der Natur? Thut er nicht, was er ſeiner Beſtimmung nach nicht thun ſollte? Leute, die ſich durch Schwelgerey, heftigen Zorn, oder Unzucht ihr Leben abkürzen, Leute, die ſich ſelbiges aus Verzweifelung ſelbſt nehmen, die die öffentliche Ruhe der Geſellſchaft durch Verrätherey, oder Aufwieglung ſtören, welche durch Ehebrüche den Frieden der Familien untergraben, andern das Ihrige mit Gewalt rauben ꝛc., thun alle, was Gott nicht haben will, ſo wie die Unbarmherzigen, die Atheiſten, und andre nicht thun, was er haben will, und ſo viel an ihnen iſt, ſeine wohlthätige Abſichten vereiteln.

§. 110.

Der Einwurf: Gott iſt zu erhaben, als daß wir ihn beleidigen könnten, will alſo gar nichts ſagen, und beruhet auf einem bloſſen Mißverſtande des Wortes Beleidigen. Wir ſagen ja nicht, daß Gott durch uns einen Schaden leide, von ſeiner Glückſeligkeit etwas verliere, oder daß ihm eine Unbild angethan werde, die ihm weh thut,

* Weil von poſitiven Geſetzen Gottes noch keine Rede ſeyn kann, bis ihre Exiſtenz bewieſen iſt, ſchränken wir uns blos auf die Uebertretung des Naturgeſetzes ein. Nichtsdeſtoweniger werden alle noch in dieſem Abſchnitte folgende Punkte auch auf ſelbige vollkommen paſſen.

thut, und ſeine Ruhe ſtöret. Er hat ein Geſetz gegeben, der Menſch kann es übertreten, und Gott kann daran kein Wohlgefallen haben, das iſt alles.

Eben ſo wenig bedeutet der Einwurf: Der Sünder ſchadet durch die Sünde nur ſich, nicht Gott. Alſo wird der unendlich gütige Gott den Unglücklichen, der ſich thörichter Weiſe ſelbſt ſchadet, vielmehr lieben, und bedauern, als haſſen. Ja, ſolange der Sünder auf dieſer Erde lebet, wird Gott in ihm zwar den Menſchen; aber nicht ſeine Sünde lieben, die er wegen ſeiner unendlichen Heiligkeit immer haſſen muß, das heißt, er wird ſich gegen den Sünder, ſolange er in der Sünde bleibt, ſo verhalten, wie wir, wenn wir einem andern unſer Mißfallen über ſeine Handlungen wollen zu erkennen geben. Dabey wird ihm es doch Gott niemal an den Mitteln fehlen laſſen, ſich von der Sünde los zu machen, wenn er nur ſelbſt will.

§. 111.

Gott kann über den, der ihn beleidiget hat, auch poſitive Strafen verhängen.

Es iſt wohl zu merken, daß hier nur die Möglichkeit zu erweiſen iſt, nicht die Wirklichkeit; denn wenn es nur möglich iſt, daß Gott poſitive Strafen verhängen kann, ſo wird der Sünder ſchon kein Mittel mehr wiſſen, wie er ihnen ausweichen, und folglich, wie er glück-

lich

lich werden kann. Erſtens. Welcher Sterbliche darf ſich erfrechen, Gott zu ſagen: Du darfſt mich nicht mit der Hölle beſtrafen. Du darfſt mir über das Naturgeſetz kein anderes poſitives, willkührliches * Geſetz mehr vorſchreiben, mit demſelben keine neuen Beweggründe verbinden, die mich zur Beobachtung deſſelben anlocken, oder von der Uebertretung abſchrecken? Haben ſogar Menſchen von Gott die Gewalt, Geſetze zu geben, empfangen, ſo wird ſich Gott dieſelbe, und zugleich das Recht, die Uebertreter zu beſtrafen, wohl auch vorbehalten haben. Zweytens. Wer überſieht dieſen Plan der ganzen Schöpfung ſo ganz, daß er ſagen könnte: das natürliche Geſetz, die natürlichen Folgen der Sünde, als Strafen, erklecken allein ſchon, die Welt zu regieren? Es braucht weder poſitive Geſetze, noch Strafen? Drittens. Gott will doch auch ſeine natürlichen Geſetze mit allem Ernſte beobachtet wiſſen. Er muß alſo Beweggründe damit verbinden, die vermögend ſind, die Menſchen zur Beobachtung derſelben anzutreiben. Dieſe ſind aber gewiß die natürlichen ſchlimmen Folgen der Sün-

* Unſre Gegner ſpielen mit den Worten: Willkührliche Geſetze, und ſcheinen dadurch ſolche Geſetze anzeigen zu wollen, welche ohne alle fernere Abſichten nur darum uns von Gott aufgeleget werden, damit er ſeine Oberherrlichkeit gegen uns zeige. Wir verſtehen aber darunter ſolche, welche zwar nicht nothwendig aus der Natur des Menſchen, und dem Endzwecke der Schöpfung herfließen, aber doch denſelben nicht widerſtreben, ſondern ſie vielmehr befördern, z. B. das Geſetz, ſich taufen zu laſſen, an Chriſtum zu glauben ꝛc.

Sünde in Anſehung der meiſten nicht; denn wie wenige ſehen ein, daß z. B. eine Krankheit Folge ihrer Sünde iſt? Sie halten Krankheiten für etwas, das nach der Einrichtung unſers Körpers eben ſo natürlich erfolgen muß, als der Auf- und Niedergang der Sonne nach den phyſiſchen Geſetzen der Welt. Wem fiele es ohne Offenbarung ein, den Tod für eine Strafe der Sünde zu halten, da auch alle Thiere ſterben, die nicht geſündiget haben? Auch die Vorwürfe, welche ein beflecktes Gewiſſen dem Sünder machet, ſind für ihn noch kein zureichender Beweggrund, ihn vom Böſen abzuhalten. Dieſe Vorwürfe kennet er noch nicht, ehe er ſündiget, und wenn ers in der Bosheit weit genug gebracht, hören ſie gar auf. Iſt es alſo nicht ſehr wahrſcheinlich, daß Gott um die Beobachtung des Naturgeſetzes mit Ernſt zu betreiben, und uns von der Verletzung deſſelben abzuſchrecken auch mit den natürlichen Folgen der Sünden noch poſitive Strafen habe verbinden können, ja wirklich verbunden habe? Beſonders da die poſitiven Strafen die Wirkung der natürlichen nicht hindern, ſondern mit ihnen dienen, den Endzweck Gottes deſto gewiſſer zu erreichen, und den Menſchen zu beſſern. Viertens. Muß mich wenigſt die Kenntniß einer poſitiven Strafe, die ich aus der ſogenannten Offenbarung ſchöpfen kann, ſo lange in Furcht ſetzen, daß es wirklich ſolche Strafen geben könne, ſo lange ich nicht mit unumſtößlichen Gründen beweiſen kann, daß dieſe Offenbarung nur eine Fabel iſt.

§. 112.

§. 112.

Der Menſch kennet kein einziges ſicheres Mittel, die Beleidigung wieder gut zu machen, in die er ſich eingelaſſen.

I. Dieſes Mittel wäre wahre Reue über ſeine Sünden, Gutmachung der böſen Wirkungen, welche die Sünde hervorgebracht, Beſſerung des Lebens für die Zukunft, und dann endlich kindliches Vertrauen auf die unendliche Güte Gottes, daß Gott damit zufrieden ſeyn, und weiter keine andere Genugthuung mehr von uns fordern werde. Allein aus allem dieſen läßt ſich mit Zuverſicht nichts ſchließen, als daß Gott die Sünde vergeben kann, daß er uns ſeine vorige Liebe wieder ſchenken kann, nicht daß er uns vergeben, nicht daß er uns wieder lieben wird, und muß.

Die Vernunft lehret mich nur, daß Gott vergeben kann. Aber es iſt verwegen, es iſt unvernünftig, zu behaupten, daß er vergeben müſſe. Dieß kann Niemand wiſſen, als der den ganzen Regierungsplan Gottes überſieht. Und das kann kein Menſch. Vielleicht -- mehr, als ein Vielleicht brauchen wir hier nicht -- Vielleicht erfordert es dieſer Plan, daß Gott denen, die ihn muthwillig beleidiget haben, nicht vergebe. Vielleicht hindert die Heiligkeit ſeiner Natur, das Anſehen ſeiner wohlthätigen Geſetze, und die Wohlfahrt irgend eines Theiles ſeines unermeßlichen Reiches dieſe Vergebung. *

Die

* Leß Ueber die Religion I. Th. S. 233.

Die Reue iſt von Seite des Menſchen eine nothwendige Handlung, ſobald er geſündiget hat. Aber ſie kann Gott nicht verbinden, ſogleich zu verzeihen. Ein König iſt darum nicht gleich ſchuldig, dem muthwilligen Mörder ſeines Prinzen zu vergeben, weil er ſein Verbrechen bereuet.

Die Gutmachung der böſen Wirkungen einer Sünde iſt gar oft nicht mehr möglich. z. B. Wie will der Unzüchtige, der manche unſchuldige Perſon verführt, und ſie mit dem Laſter bekannt gemacht hat, alle Aergerniſſe wieder aufheben, ihnen das Laſter wieder verhaßt machen, da er vielleicht in ſeinem Leben von allen den Perſonen keine mehr ſieht, oder zu finden weis, die er verführt hat? Muß da Gott nothwendig mit der innern Bereuung der Sünden, mit dem Schmerz, und Verabſcheuung derſelben zufrieden ſeyn? Wer kann es ihm wehren, wenn er einem ſolchen Sünder, der ſich muthwillig in den Stand geſetzet, daß er ſeine Aergerniſſe nicht mehr gutmachen kann, nicht verzeiht, und ihn beſtraft, ſo ſehr er auch jezt ſeine Sünden bereuet? Wer kann es Gott wehren, neben der innern Reue auch äußerliche Genugthuungen von ihm zu verlangen, da dieſe Strenge beſonders ein Mittel ſeyn kann, alle von der Sünde abzuſchrecken?

Beſſerung des Lebens verhindert nur zukünftige Sünden. Sie wirket aber nicht zurücke auf die Vergangenen.

Vertrauen auf die unendliche Güte Gottes wirket bey dem Sünder keine Gewißheit, daß ihm Gott verzeihen müſſe. Auch die Gerechtigkeit iſt eine unendliche Eigenſchaft Gottes, und vielmehr die unendliche Güte ſelbſt. Und eben dieſe unendliche Güte kann ihn nöthigen, den Sünder ungeachtet ſeiner Reue zu beſtrafen, weil er als allgütiger Vater mit Ernſt die Glückſeligkeit aller will, und ſie von der Uebertretung ſeiner Geſetze kräftig abſchrecken will. Man mag ſich endlich die Güte Gottes ſo groß denken, als man will, ſo kann derſelben unbeſchadet doch Gott dem Menſchen gewiſſe Bedingniſſe vorſchreiben, unter welchen allein er die Sünden vergeben will.

II. Geſetzt auch Gott wollte dem Menſchen vollkommen ſeine ehemaligen Sünden vergeben, ſo bleiben doch für den Sünder noch mehrere Zweifel übrig, die er ſich nicht auflöſen kann. Er weis nicht, ob ihm Gott, wenn er in die alten Sünden noch öfters zurücke gefallen iſt, auch öfters vergeben wolle, ob er ihm alle, oder nur einige geringere Sünden, die vielleicht in den Plan Gottes keinen ſo ſchädlichen Einfluß haben, vergeben wolle. Ob ihm endlich Gott auch noch Wohlthaten, wie ehemals, erweiſen werde, nachdem er ſich derſelben einmal unwürdig gemacht hat; denn Verzeihen, und einen mit neuen Wohlthaten beglücken, bleiben doch zweyerley Dinge.

Wie ſchrecklich muß alſo für den Sünder die Ausſicht in die Zukunft ſeyn? Welche Unruhe muß ſich ſeiner Seele be-

bemächtigen? Welche Martern müſſen ihn hindern, glückſelig zu ſeyn, da er niemal mit Gewißheit ſagen kann: Gott hat mir verziehen, ich habe ſeine Gerechtigkeit nicht mehr zu fürchten, er wird mir noch, wie zuvor, wohlthun? Das wird ſelbſt ſeine Reue ſchwächen, wird ihm den Muth ſich zu beſſern benehmen, wird ihn hindern mit Vertrauen nach dem Himmel zu Gott aufzublicken.

§. 113.

Einwürfe. I. H. D. Bahrdt * ſagt, ein Theil der Chriſten hätte von Jugend auf die rohen Begriffe von der Gottheit, welche die heiligen Kirchenväter aus dem von Jeſu verworfenen Judenthume wieder herüber geholt haben, aufgefaßt, und ſich Gott als ein beleidigtes, und über die Sünden der Menſchen erzürnetes Weſen denken lernen, welches bey aller ſeiner unendlichen Liebe nicht fähig iſt, ſeine von dem Wege der Glückſeligkeit verirrten Geſchöpfe zu lieben, und gewiſſe poſitive Strafen aufzuheben, und ihnen zu erlaſſen, ſo lange ſein Zorn nicht durch das Leiden, und den Schmerz irgend eines Weſens begütiget, und beſänftiget iſt.

Nein, hierzu brauchen wir noch kein Judenthum, keine heiligen Väter, die uns auf den Gedanken bringen müßten: Gott könne beleidiget werden, Genugthuung for-

* Ausführung des Plans, und Zwecks Jeſu. II. Bändchen 20. Brief.

fordern, und wir wären niemal verſichert, ob er uns vergebe. Alle drey Punkte ſind blos aus dem Lichte der Vernunft bewieſen worden. Will der H. Doctor den Worten: beleidigtes, und erzürnetes Weſen die Begriffe unterlegen, die wir damit verbunden haben, ſo wird er nicht mehr Urſache finden, unſre Vorſtellung von Gott zu tadeln. Der Menſch thut den Willen Gottes nicht -- er beleidiget Gott. -- Dieſe Uebertretung gefällt Gott nicht, und er läßt ihn ſein Mißfallen merken, indem er, wie die natürlichen Folgen der Sünden, ſo auch poſitive Strafen über ihn verhänget. -- Gott zürnet über den Sünder. -- -- Gott iſt bey aller ſeinen unendlichen Liebe nicht fähig ſeine verirrten Geſchöpfe zu lieben. Das muß näher beſtimmt werden, ſonſt iſt es wahr, oder falſch, wie man es nimmt. Das Wort, verirrte Geſchöpfe braucht man ſonſt nur von denen, die aus Schwachheit, Uebereilung, oder Unwiſſenheit fehlen. Von dieſen ſaget kein Menſch, daß ſie Gott nicht zu lieben fähig wäre. Wer könnte es auch glauben, daß Gott das Geſchöpf, das er ſelbſt ſchwach geſtaltet, wegen Schwachheitsfehlern ſogleich für allzeit verwerfen, und niemal mehr lieben ſoll? Hier müſſen alſo unter verirrten muthwillige Sünder verſtanden werden, welche aus Bosheit ſündigen; ſonſt gerathen wir von der eigentlichen Streitfrage weg. Aber auch dieſe liebet Gott noch, ſo lange ſie in dieſem Leben ſind; denn ſeine ſo genannten Strafen, ſie mögen natürliche, oder poſitive ſeyn, haben die Abſicht ihn zu beſſern. Und wenn ſie auch die eigentliche Abſicht, eine Genugthuung für die zugefüg-

te

te Unbild zu verlangen, haben, ſo iſt dieſes wieder eine Wirkung der Liebe, weil ihn Gott, indem ers dem Sünder ſo ſchwer machet, ſich mit ihm wieder auszuſöhnen, nur deſto mehr vom Sündigen abſchrecken will. Iſt aber der Sünder einmal todt, ſo fällt freylich dieſe Abſicht in Anſehung des Sünders weg, weil der ſich nicht mehr beſſern kann; aber nicht in Anſehung anderer, denen eben die über unbußfertige Sünder verhängte unabänderliche Strafe der allerſtärkſte Beweggrund ſeyn muß, ſich von Sünden zu hüten. Und wie, wenn Gott wirklich die, welche unbußfertig dahin ſterben, und Strafe leiden, jetzt ſchon brauchte, Geſchöpfe einer andern Gattung vom Böſen abzuſchrecken? * Von der Ewigkeit der Höllenſtrafen iſt hier ohnehin noch die Rede nicht.

II. Der nemliche Gegner rechnet es dem, den er in einem Dialog belehren will, ſehr hoch an, daß er die Frage an ihn that: Ob Gott Strafen ohne alle Genugthuung erlaſſen kann? Ob er kann? verſetzt er. Sollten ſie ſich nicht ſchämen, eine ſolche Frage zu thun? Ob der unumſchränkte --- Vater ſeiner Kinder kann? Was würde wohl der H. Doctor antworten, wenn ihm Jemand in den nemlichen unhöflichen Ausdrücken ſagte: Sollten Sie ſich nicht ſchämen, ſo dreiſte in einer Sache zu entſcheiden, die Sie unmöglich ganz zu überſehen im Stande ſind? Gott iſt ohne Zweifel der unumſchränkte Vater

 ſei-

* Uns ſchrecket er wenigſt durch das: Deus *Angelis peccantibus* non pepercit &c.

ſeiner Kinder. Aber wir ſind ganz gewiß nicht ſeine einzigen Kinder. Könnte es nun ſein Regierungsplan nicht allenfalls erfordern, daß er ſeiner Vaterliebe wegen ſeiner allgemeinen Liebe Gränzen ſetzen müßte? daß er ſelbſt, um ſeine Geſetze keiner Verachtung auszuſetzen poſitive Strafen verhängen müßte, weil er bey der Freyheit, die er den Menſchen gelaſſen, mehrere Beweggründe ſie zur Tugend zu ermuntern von Ewigkeit her kräftiger fand, als wenige, nemlich als die natürliche Strafen, welche auf rohe Seelen faſt gar keinen Eindruck machen? Doch die Frage iſt ja nicht, ob Gott verzeihen kann, ſondern ob der Sünder eine Gewißheit haben könne ohne alle Offenbarung, daß ihm Gott vergeben werde. Und daß er vergeben werde, folgt gar nicht aus dem Begriffe eines unumſchränkten Vaters ſeiner Kinder allein.

III. Wenn Gott ſtrafen muß, ſo haben eben darum keine andre, als natürliche Strafen, nicht aber poſitive Platz; denn nur jene ſind unausbleiblich, und folglich unerlaßbar. Die poſitiven hingegen müſſen nicht nothwendig erfolgen, weil Gott unſrer Meynung nach auch mit einer fremden Genugthuung (Chriſti) zufrieden iſt.

Ein anderes iſt, ob Gott, der ſtrafen muß, gerade den Sünder züchtigen muß, oder ob er zufrieden ſeyn kann, wenn ein andrer ſtatt des Sünders die Strafe tragen will. Daß dieſes leztere ſeyn kann, werden wir unten ſehen. Darum bleibt doch die Nothwendigkeit der Strafe. Es

iſt

iſt auch falſch, daß die natürlichen Strafen der Sünde niemals ausbleiben. Was für eine natürliche, und ſeinem Verbrechen proportionirte Strafe fühlte wohl ein Ehebrecher, über den gleich nach vollbrachter That das Haus zuſammen ſtürzte, und ihn ſo, wie andre Einwohner des Hauſes, erſchlüge? Der Tod iſt keine Strafe, weil er nicht Folge dieſer Sünde iſt, und den frommen Einwohner, wie den Ehebrecher trifft. Den Gewiſſenswurm kann er nicht fühlen, weil er die That nicht überlebet. Welches wäre die natürliche Strafe ſündhafter Gedanken? Haben dieſe natürliche ſchlimme Folgen, ſonderlich bey denen, welchen ſie ſchon zur Natur geworden? In jener Welt läßt ſich keine natürliche Strafe, als die Vorwürfe des Gewiſſens, denken nach Bahrdts Meynung. Ob ſich nun Gott damit allein begnügen laſſe, das weis H. D. Bahrdt wieder nicht.

IIII. Brauche ich mehr zu meiner Ruhe, als den Gedanken: Gott liebet mich unveränderlich, er liebt auch den verirrteſten, den verdorbenſten Menſchen, und läßt ihn nur darum Folgen ſeiner Thorheit empfinden, um ſein Herz zu ſich zu ziehen, und ihn weiſe, und glücklich zu machen? Brauche ich mehr, als die beſeligende, geiſterhebende Wahrheit: daß Gott in Beſeligung ſeiner Geſchöpfe ſeine eigene Seligkeit findet?

Jetzt, da ich weis, daß mir Gott durch Jeſum ſeine Liebe wieder geſchenket hat, brauche ich freylich keinen

andern Troſt, keine andre Ermunterung zur Tugend, als eben dieſe. Aber bevor mir Jeſus dieſe Verſicherung giebt, weis ich nur, daß ich das Geſetz Gottes übertreten, und daß mir Gott verzeihen könnte, wenn nicht der Plan ſeiner Regierung, und die Aufrechthaltung des Anſehens ſeiner Geſetze etwas anders erfordern. Das weis ich aber gar nicht, ob er mir verzeihen werde, oder muß. Seine Liebe bleibt unverändert, wenn er gleich den muthwilligen Uebertreter ſeines Geſetzes in der Zeit ſtrafet, wie er es von Ewigkeit her beſchloſſen hat; weil auch die Gerechtigkeit Gottes Güte iſt. Er kann gar wohl den, der die natürlichen Folgen ſeiner Sünden nicht kennet, oder nicht achtet, mit poſitiven Strafen züchtigen. Seine Liebe verbiethet es nicht, ſie will es vielmehr, daß er Genugthuung verlange.

Kürze halber will ich nur noch eine Frage des H. Doctor Bahrdts mit wenigem beantworten. Kann Gott einmal aufhören, ſeine Geſchöpfe zu lieben? Ja, ſobald er ſieht, daß der Menſch aus Bosheit ſelbſt an dieſer Liebe keinen Theil haben will, d. i., ſobald der Menſch wiſſentlich, und muthwillig die Geſetze Gottes übertritt. Er kann ihn zwar noch prüfen, ihn den natürlichen böſen Folgen der Sünde überlaſſen. Allein verhärtet er ſich auch gegen dieſe, und achtet ſie nicht mehr, oder hören dieſe ſogar auf für ihn quälend, und empfindlich zu ſeyn, wie z. B. bey dem Geizigen, dem Ungerechtigkeit zur Natur geworden, und der in dem Anblicke ſeines zuſammen geſcharrten

Geldes noch Freude empfindet, dann muß wohl Gott, das Anſehen ſeiner Geſetze zu retten, ſeiner Liebe in Anſehung eines ſolchen Geſchöpfes Gränzen ſetzen.

Wir ſehen nun, daß der Sünder, welcher das Geſetz Gottes übertreten, in der immerwährenden Angſt ſchweben müſſe, ob ihm Gott verzeihe, weil ihn kein Vernunftgrund überzeuget, daß Gott mit der bloſſen Reue zufrieden ſey, keine poſitive Strafen verhängen, keine Genugthuung verlangen könne, da vielmehr der ächte Begriff der Weisheit, Güte, und Gerechtigkeit Gottes uns auf die ſehr wahrſcheinliche Vermuthung des Gegentheiles führet. Der Sünder weis alſo auch kein ſicheres, und beruhigendes Mittel durch den bloſſen Gebrauch der Vernunft, Gott zu beſänftigen, d. i., ſich zu überzeugen, daß die Sünde für ihn gar keine ſeiner ewigen Glückſeligkeit nachtheilige Folgen haben werde.

§. 114.

Die Einheit Gottes können wir aus dem Lichte der Vernunft allein nicht unwiderleglich beweiſen. Und doch wäre dieſes zu unſrer Glückſeligkeit unumgänglich nothwendig.

Der erſte Theil dieſes Satzes iſt aus §. 53. klar. Wir ſehen wohl, daß die Vernunft uns eher auf einen, als auf mehrere Götter führe, und geben alſo ihr gerne Beyfall; aber doch ſollten wir es gewiß wiſſen. Die Vernunft

reichet zu, ſich zu überzeugen, daß Holz, Steine, Geſtirne, und Gewächſe keine Gottheiten seyn können. Und in ſo weit läßt ſich mit dem heiligen Paulus Röm. 1. ſagen, daß Vielgötterey der damaligen Heiden ein Irrthum geweſen, deſſen Falſchheit ſie leicht hätten entdecken können. Ob es aber nicht mehr höhere, unermeßlich vollkommene Geiſter gebe, das iſt eine andre Frage. Gäbe es aber derer mehrere, ſo weis ich mir nicht zu ſagen, ob alle, oder nur einen, und welchen ich zu verehren habe. Wie bald kann der unphiloſophiſche Theil der Menſchen, das heißt, der größte, wenn er keine Gewißheit über die Lehre, daß nur ein Gott ſey, hat, wie bald kann er zu den ſchändlichſten Irrthümern verleitet werden? Die Erfahrung zeigt es. Man wird ſich nemlich bald mehrere Götter vorſtellen, die gegen einander ſtreiten, wie Jupiter und Pallas gegen die Trojaner; Apollo, und Venus aber für dieſelben waren, * oder ein gutes, und böſes Grundweſen zugleich annehmen, oder mit den Athenienſern auch dem unbekannten Gott neben tauſend Götzen einen Altar aufrichten, oder mit den Römern die Gottheiten aller Nationen verehren, damit man keine vor den Kopf ſtoſſe. Mag der Philoſoph immer vor dieſen Irrthümern ſicher ſeyn. -- Ehemals war ers doch nicht. -- Das Volk bleibt immer der Gefahr, darein zu fallen, ausgeſetzt.

§. 115.

* Jupiter in Troiam, pro Troia ſtabat Apollo.
Aequa Venus Teucris, Pallas iniqua fuit. *Ouid.*

§. 115.

Die ſich allein gelaſſene Vernunft belehret uns nicht genug über die Vollkommenheiten, und Eigenſchaften Gottes, die wir doch nachahmen ſollten.

Wir ſchreiben Gott alle Vollkommenheiten zu, die wir an den Geſchöpfen entdecken, nur daß wir alle Unvollkommenheiten davon abſöndern, und jene uns in Gott unendlich denken. Folglich iſt unſre Kenntniß Gottes nur analogiſch, das iſt, weil wir an den Menſchen etwas als eine Vollkommenheit anſehen, ſo eignen wir das auch Gott zu. Aber ſchon bey den Menſchen betrügen wir uns oft. Wir halten etwas für eine Vollkommenheit, weil wir die böſen Folgen nicht einſehen, die es nach ſich zieht. Z. B. Wir loben einen Fürſten als einen gütigen Herrn, weil er einem Verbrecher die Strafe ſchenkt, der hernach nur deſto größere Uebel ſtiftet. Um wie vielmehr müſſen wir irren, wenn wir die Vollkommenheiten Gottes nach einem ſo betrüglichen Maaßſtabe meſſen? Ferner gleichwie etwas bey einem Thiere eine Vollkommenheit ſeyn kann, das bey dem Menſchen eine Unvollkommenheit wäre, oder umgekehrt, ſo kann auch bey uns etwas eine Vollkommenheit ſeyn, oder nicht ſeyn, ohne daß es darum ſich eben ſo bey Gott verhalten müßte. Unſre Kenntniß der Vollkommenheiten Gottes iſt daher immer dem Irrthume unterworfen, und unſicher. Endlich führt uns die Vernunft auf die Erkenntniß ſolcher Eigenſchaften Gottes, die, wie es ſcheint, einander widerſprechen, und ſich nicht zugleich

in dem nemlichen Weſen befinden können. Und doch iſt ſie, die Vernunft allein, nicht im Stande, dieſen anſcheinenden Widerſpruch ſich zu heben. Gott ſoll ein einfaches Weſen, und doch zugleich überall gegenwärtig ſeyn, er ſoll unendlich gütig, und unendlich gerecht, er ſoll frey, und doch unveränderlich und allwiſſend ſeyn ꝛc. Es iſt wahr, daß jetzt einige dieſer Schwierigkeiten auch durch Vernunftgründe zum Theil gehoben ſind. Aber man ſollte niemal vergeſſen, daß die Offenbarung unſre Vernunft auf den Weg geführt, auf welchem ſie die Auflöſung derſelben fand. Es iſt wieder wahr, daß wir dieſe Schwierigkeiten auch jetzt bey dem Lichte der Offenbarung nicht ganz aufhellen können. Allein, wenn wir durch das Wort Gottes ſelbſt überzeugt ſind, daß Gott dieſe Eigenſchaften an ſich habe, die uns unvereinbarlich miteinander ſcheinen, ſo laſſen wir ſelbige auch gerne zu, und denken, es komme nur von der Kurzſichtigkeit unſers Verſtandes her, daß ſie uns unvereinbarlich ſcheinen. Fiele aber die Offenbarung ſelbſt weg, ſo würden eben dieſe Schwierigkeiten leicht Gelegenheit geben, eine oder mehrere dieſer Vollkommenheiten Gott abzuleugnen, ja das Daſeyn Gottes ſelbſt zu bezweifeln.

§. 116.

Die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft kann den Urſprung des Böſen in der Welt nicht erklären.

Wir haben von dieſer Materie §§. 64 -- 72 ſchon gehandelt, und daſelbſt den Urſprung des phyſiſchen, und

mora-

moraliſchen Uebels, ſo viel möglich, aus der Vernunft zu erklären geſucht. Aber alle das Licht, das nun über dieſe Materie verbreitet iſt, haben wir unſtreitig nur der Offenbarung zu verdanken, welche uns die Regierung Gottes über dieſe Welt, und ſeine Fürſehung näher kennen lehrte. Durch dieſe geleitet kann jetzt freylich die Vernunft etwas erklären, was ihr zuvor ein Räthſel war. Wie wenig ſie allein dieſen Knotten zu löſen vermögend war, zeigt das fruchtloſe Beſtreben der gelehrteſten Männer aller Jahrhunderte, die keine nähere Offenbarung kannten. Sie konnten es niemal erklären, woher unter einem allmächtigen, allweiſen, und allgütigen Regirer der Welt ſo viele phyſiſche, und moraliſche Uebel kämen. Sie ſchoben entweder mit den Griechen, und Römern die Schuld auf eine ewige Materie, aus welcher Gott gleichwohl die Welt ſo gut bilden mußte, als es dieſer mangelhafte Stoff vertrug, oder ſie verwarfen das Daſeyn Gottes, wenigſt ſeine Fürſehung, oder ſie nahmen zwey Grundweſen, ein gutes, und ein böſes an, wie überhaupt die Anhänger der morgenländiſchen Philoſophie, oder ſie ſagten, dieſe Welt ſey von einem höheren Geiſt hervorgebracht worden, ohne daß Gott etwas darum gewußt, und es beobachtet hätte. Wie wenig alle dieſe Hypotheſen beſtehen können, erhellet aus dem, was bisher über Gott, ſeine Eigenſchaften, Fürſehung, und den Urſprung des Uebels geſagt worden. Sogar auch jetzt, da wir eine Offenbarung haben, können wir bey weitem nicht erklären, warum Gott jedes phyſiſche Uebel ins beſondre verhängt, und jedes morali-

ſche

ſche zuläßt. Wir müſſen uns nur immer auf ſeine weiſe Regierung der Welt, und die Fürſehung allgemein hin beziehen, weil uns von beyden die Offenbarung verſichert. Wie vielen Zweifeln, und Unruhen muß alſo der ausgeſetzt bleiben, der von Gottes genauſter Fürſehung, ohne deren Anordnung kein Haar von dem Haupte fällt, nicht völlige Gewißheit hat? Und wer kann dieſe haben, der blos ſeine Vernunft allein zu Rathe zieht? Dieſe führt uns gerade auf die Verläugnung der Fürſehung, und läßt die Schwierigkeit unerklärt.

§. 117.

Die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft kann die ewige Fortdauer der Seele nicht mit Gewißheit behaupten.

In der Lehre von der Fürſehung Gottes müſſen für den Philoſophen immer ſehr wichtige Zweifel übrig bleiben. Wenn ihn auch die ungeheure Anzahl phyſiſcher, und moraliſcher Uebel in der Welt nicht abſchrecket, eine allgemeine Fürſehung Gottes anzunehmen, ſo wird er ſich doch nicht entſchließen, eine beſondere zuzulaſſen, die ſich auf alle, auch die geringſten Vorfälle in der Welt erſtrecket. Er wird glauben, es ſey der Würde Gottes viel angemeſſener, ſich nur um das Große, und Allgemeine zu bekümmern, und ſich mit den Schickſalen eines jeden Menſchen ins beſondre nicht abzugeben. Folglich wird er niemal ſagen können, warum der Tugendhafte oft bis an ſein

Ende leidet, und der Böſewicht glücklich iſt; warum mancher ſich durch das Laſter den Weg zum zeitlichen Glücke bahnet, da der Fromme ſich durch die Tugend unglücklich machet. Für alle dieſe Zweifel giebt es keine andre Beruhigung, als die Fortdauer der Seele nach dem Tod. Die Vernunft ſchließt auf ſie mit Gewißheit, nachdem ihr die Offenbarung den Fingerzeig dazu gegeben. Aber jene allein kann uns doch nur ſagen, daß die Seele einige Zeit, nicht aber, daß ſie ewig fortdauren werde. Ob ſie nicht hernach gar vernichtet werde, oder in einen ewigen Schlaf verfalle, oder in die Weltſeele zurückkehre, oder gar in einen andern Körper, ihn zu beleben, wandern müſſe, davon weis ſie nichts mehr. Eben ſo wenig kann ſie entſcheiden, in was die Belohnung des Gerechten nach dem Tode beſtehe, z. B. ob er mit den Freunden, von denen er durch den Tod getrennet wird, ſich wieder vereinigen werde. Dieſe Ungewißheit wird alſo machen, daß der Tod einem jeden noch ſchreckbar bleibt ꝛc.

§. 118.

Die Vernunftreligion hat wichtige Mängel in Abſicht auf die Moral.

Der Sünder hat durch die Vernunft allein keine Gewißheit, ob ihm Gott vergebe, §§. 108 -- 112., weis nicht einmal, ob einer, oder mehrere Götter ſind §. 114, erkennet die Eigenſchaften, und Vollkommenheiten Gottes nicht hinlänglich, §. 115. weis nicht, woher die Uebel in

der Welt kommen, §. 116, erkennet keine beſondere Fürſehung, und iſt nicht verſichert, daß ſeine Seele ewig fortdauern werde, §. 117. Was läßt ſich nun auf ein ſo unſicheres Fundament für ein Gebäude aufführen? Wie kann der Menſch ein vollkommenes Vertrauen auf Gott ſetzen, da er nicht weis, ob ihm Gott vergebe, und mit ihm zufrieden ſey? Wie kann er Gott für die empfangenen Wohlthaten aufrichtig danken, und kindlich lieben, da er im Zweifel ſteht, ob ihm Gott dieſe Wohlthaten nicht vielleicht zu ſeinem Verderben gegeben habe? Er wird ſich nicht zu Gott zu bethen getrauen, wird niemals mit Ernſt an ſeine Beſſerung gehen, weil ſie vielleicht doch fruchtlos ſeyn könnte. In Trübſalen wird ihm aller wahrer Troſt fehlen, weil er nicht weis, daß dieſe ihm von Gott zu ſeiner Prüfung, oder Beſtrafung aufgelegt worden, und wahre Wohlthaten ſind. Jedes Leiden wird ihn kleinmüthig machen, und vielleicht gar in Verzweiflung ſtürzen, weil er Gottes genaueſte Fürſehung nicht kennet, die immer nur für ſein Beſtes beſorgt iſt, und ihn, wenn er ausharret, auch belohnen wird.

Die Grundſätze der Moral mögen aber an ſich noch ſo gewiß, und feſte ſeyn, ſo wird doch die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft ohne nähere Erleuchtung von Gott ſie nicht auf jeden beſondern Fall anzuwenden wiſſen, das iſt, ſie wird nicht mit Gewißheit entſcheiden können, ob eine Handlung gemeinnützig, oder ſchädlich ſey. Man hat ja eine Menge Beweiſe davon. Die Geſetzgeber haben wohl den

Grund=

Grundſatz, daß Eltern für das Leben, und die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen hätten, niemals bezweifelt; und doch erlaubten ſie in beſondern Fällen den Kindermord. Den Todſchlag hielten alle Menſchen für moraliſch böſe; aber Fremde, und gar Feinde zu tödten, daraus machte man ſich ſogar eine Pflicht. Darinn kamen alle miteinander übereins, daß man ſeinen Nebenmenſchen thätig lieben müſſe; aber in der Anwendung ſchloß man doch die Feinde davon aus. Solche Beyſpiele giebt es ſehr viele in der Geſchichte. Sobald die Offenbarung bey einem Volke angenommen wurde, verloren ſich auch nach und nach ſolche Mißdeutungen der Sittengeſetze. Man findet ſie aber auch bey den cultivirteſten Nationen, die blos der Vernunft folgen. Die Anwendung der Moral auf einzelne Fälle muß alſo wirklich der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft ſehr ſchwer, wo nicht gar unmöglich ſeyn.

§. 119.

Wenn gleich die Vernunft allein zureichend wäre, die natürliche Religion ohne andre Beyhülfe zu erfinden, ſo lehret doch die Erfahrung, daß ſie das wirklich nicht erfunden habe, was wir davon wiſſen, vielleicht auch niemals erfunden hätte.

I. Es iſt ein gewöhnlicher Trugſchluß der Deiſten, daß keine Offenbarung nothwendig ſey, weil wir die Hauptlehren der Naturreligion, das Daſeyn Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, und die Fürſehung jetzt aus der

Vernunft allein beweiſen können. Allein dieſes beweiſet nur einmal, daß der menſchliche Geiſt Fähigkeit genug habe, ſolche Wahrheiten erſinden zu können, daß er vielleicht ſelbſt einmal auf dieſe Wahrheiten hätte gerathen können; und hernach, daß in der Natur Veranlaſſungen da ſind, welche den menſchlichen Verſtand auf die Erfindung ſolcher Wahrheiten führen können. Oder kürzer, dieſes zeigt nur, daß der Urſtoff, die Grundſätze der Beweiſe zu dieſen Wahrheiten in der Natur liegen, und daß der Menſch Kraft genug habe, auf dieſe Grundſätze zu verfallen, und einen Beweis der natürlichen Religion daraus zuſammen zu ſetzen; nicht aber, daß die Vernunft allein dieſe Wahrheiten erfunden habe. Dazu gehörete auch noch, 1ſtens, daß zu der Zeit, wo dieſe Religionswahrheiten zuerſt unter den Menſchen bekannt wurden, der Verſtand derſelben auch genug ausgebildet war, um auf ſie zu ſchließen. Wir finden aber die Erkenntniß Gottes z. B. auch bey den roheſten Nationen, und ſchon in den allerälteſten Zeiten, welche die Geſchichte kennet. 2tens, daß etwas da geweſen iſt, welches die Aufmerkſamkeit der Menſchen gerade auf dieſe Gegenſtände erweckte, und hinlenkte. Und beydes fehlte damals, als man dieſe Wahrheiten der Naturreligion ſchon kannte, wie wir gleich ſehen werden.

Es iſt uns jetzt ſehr leicht, aus der Ordnung, und Harmonie der Dinge in der Welt auf einen weiſen Urheber derſelben, aus ſo vielen verſchiednen Wirkungen, und

End=

Endzwecken auf eine allgemeine Urſache, oder das Daſeyn Gottes zu ſchließen, es geht leicht an, aus unſerm Triebe nach Glückſeligkeit, oder aus der ungleichen Vertheilung des Guten und Böſen in der Welt auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode, oder auf die Fürſehung einen Schluß zu machen. Aber wenn das uns jetzt ſo wenig Mühe giebt, nachdem wir von Jugend auf in dieſen Lehren ſchon unterrichtet, und im Denken geübt ſind, war es dann den noch rohen Menſchen auch ſo leicht? Ich denke, nein. Es gehört ſchon ſehr viele Kenntniß dazu, daß wir bey der vielen anſcheinenden Unordnung, bey den häufigen Uebeln in der Welt, doch Ordnung, und weiſe Einrichtungen entdecken. Es gehört noch mehr dazu, daß der ganz ſinnliche Menſch -- und das mußte er ſeyn, da er auf einmal in die Welt hineingeſetzet wurde, wo ihm alles neu war, und ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich zog - daß der ganz ſinnliche Menſch, und der damals noch ſo viele andre Bedürfniſſe mit der größten Beſchwerniß zu befriedigen hatte, erſtens über ſich, und dann auch über die Dinge außer ſich philoſophiſche Betrachtungen anſtellte, und endlich gar auf ein geiſtiges Weſen, das in ihm wäre, und auf einen höchſten Geiſt ſchloß, da er doch von einem unſichtbaren Weſen nicht einmal einen Begriff hatte. Man darf die rohen Menſchen nicht anders, als Kinder betrachten. Bey dieſen aber geht es ſehr langſam, bis ſie ſich zu ſolchen Betrachtungen erheben. Sie müſſen ſich zuvor eine Menge ſinnlicher Begriffe ſammeln, ſie ordnen, und auch alsdann würden ſie nicht viel weiter kom-

men, wenn ihnen nicht andre zu Hülfe kämen, und ihre Aufmerkſamkeit ſchon auf die Gegenſtände hinlenkten, über die ſie nachdenken ſollen. Uns, die wir, ſo zu ſagen, ſchon erwachſen ſind, ſcheinen die zwey Urtheile: **Es giebt Ordnung in der Welt; alſo muß ſie einen allweiſen Urheber haben**, ſehr nahe beyſammen zu liegen, und wir glauben, es ſey ſehr natürlich vom erſten zum zweyten zu übergehen. Aber darum iſts Kindern, rohen, und unausgebildeten Menſchen, nicht eben ſo. Ich verwundere mich gar nicht, daß die Engelländer noch einen fünften Welttheil entdecket haben. Sie hatten Anreizungen genug ſo eine Reiſe zu unternehmen, Vermuthungen genug, daß ihr Unternehmen nicht ohne Nutzen ſeyn würde, und Hülfsmittel genug, es auszuführen. Aber wenn ich leſen würde, daß ſchon z. B. die Phönicier ohne Magnetnadel, ohne nähere Kenntniß der Aſtronomie, bey der mangelhaften Beſchaffenheit ihrer Schiffe eine Reiſe um die Welt unternommen, und ſolche Entdeckungen nicht von ungefähr, ſondern abſichtlich, und nach Regeln gemacht hätten, das wäre mir allerdings eine unerwartete, und unbegreifliche Erſcheinung in der Welt. Doch man leſe nur unten, wie weit es die geſchickteſten Köpfe des Alterthumes in der Erfindung, und Kenntniß der natürlichen Religionswahrheiten gebracht haben, und man wird leicht finden, daß es ein himmelweiter Unterſchied ſey zwiſchen dieſen drey Dingen: **Eine Wahrheit erfinden können**, oder die erfundene **beweiſen**, und ſie **wirklich erfinden**.

II.

II. Es erſcheint in der Geſchichte ſehr fruhzeitig eine Nation, welche uns die Deiſten ſelbſt nicht rohe, ungeſchlacht, dumm, und abergläubig genug vorzuſtellen wiſſen, das ſind die Nachkömmlinge Abrahams. Dieſe Nation weis es ſchon, daß ein einziger Gott ſey, glaubt an eine Fürſehung, und Unſterblichkeit der Seele.* Sie allein hat die wahre Naturreligion, rühmet ſich aber nicht, ſelbige ſelbſt erfunden, ſondern aus einer unmittelbaren Offenbarung Gottes gelernet zu haben. Hingegen in andern Gegenden, wo die aufgeklärteſten Männer ſind, wo ſogenannte Philoſophie herrſchet, ſieht man eben die Naturreligion im größten Verfalle, man ſieht ſogar, wie ihre Hauptlehren beſtritten, oder gar verleugnet werden. Ferner lernen wir aus dem älteſten, und zuverläſſigſten Geſchichtsbuche, das man die Bibel nennet, daß einmal von zweenen Menſchen, und hernach wieder von acht Menſchen, welche alle die Naturreligion kannten, der ganze übrige Erdboden bevölkert worden. Ohne Zweifel haben dieſe Stammeneltern ihren Abkömmlingen mit der Geſchichte ihrer Schickſale auch die Kenntniß der natürlichen Religion mitgetheilet. Nichtsdeſtoweniger ſehen wir bald hernach, wie die Religion bey dieſen entſtaltet worden, und faſt ganz verloren gegangen. Es koſtete unſägliche Mühe, bis ſie durch das Chriſtenthum wieder hergeſtellet wurde. Wenn nun die Vernunft, ſagt Döderlein,** das Erfundene

* Unten wollen wir zeigen, daß die Unſterblichkeit der Seele bey den Jüden ſchon vor Moſis Zeiten bekannt war.

** Chriſtl. Religionsunterricht. S. 47.

dene nicht einmal bewahren kann, ſo kann ſie gewiß noch weniger erfinden. Wenn ihr der Unterricht von einem höchſten Weſen fremd, und abſurd ſcheint, ſo kann ſie gewiß noch weit weniger ohne dieſen Unterricht die Wahrheit ſelbſt ausſpähen. Und folglich wird ſicher Religion aus Offenbarung früher da geweſen ſeyn, als Religion aus Vernunft.

III. Je weiter wir in der Geſchichte zurück gehen, deſto einfacher, und reiner finden wir die Naturreligion. Hingegen je mehr wir Aufklärung, und Verfeinerung bey einer Nation wahrnehmen, deſto mehr Entſtaltung, und Verderbniß zeiget ſich in ihrer Religion, ſo daß dieſe abnimmt, wie die Aufklärung wächſt.* Sieht man hieraus nicht augenſcheinlich, daß die Religion keine Erfindung der Vernunft iſt, und daß Gott nicht durch die Vernunft allein, ſondern hauptſächlich durch die Offenbarung die Menſchen zur Kenntniß der Religion führen wollte?

IIII. Nun wollen wir erſt den Erfahrungsbeweis von der Kenntniß der natürlichen Religion bey verſchiednen Völkern aufſuchen. Vorher müſſen wir aber nothwendig einige Erinnerungen machen. Und zwar erſtens, daß unſre Abſicht bey dieſen Unterſuchungen gar nicht ſey, die

* Ich will hierdurch die Aufklärung weder verdächtig machen, noch wünſchen, daß ſie nicht befördert werde; denn das Verderbniß, das aus ihr entſteht, iſt keine nothwendige Folge, ſondern würde vielmehr unterbleiben, wenn die Aufklärung wäre, was ſie ſeyn ſollte.

die Vernunft, oder die natürliche Religion herabzuſetzen, wenn wir zeigen, wie wenig jene von dieſer entdecket habe. So wenig es der Vernunft zur Schande gereichet, daß erſt Newton ſo große Entdeckungen in der Naturkunde gemacht, auf welche alle andre Menſchen durch Jahrtauſende nicht gefallen ſind, ſo wenig iſt es der Vernunft Schande, wenn ſie nicht gleich bey dem Anfange der Zeiten alle Lehren der Naturreligion ſo deutlich eingeſehen, wie wir ſie einſehen, und erſt nach und nach darauf geleitet worden. Wenn Sokrates noch nicht ſo viel von der Naturreligion wußte, als Seneca, ſo iſt dieſes dem ordentlichen Laufe der Natur gemäß, daß die Menſchen in ihren Kenntniſſen immer wachſen. Die Naturreligion, wie ſie Moſes kannte, iſt doch auch noch nicht ſo vollkommen, als jene, die Chriſtus ſpäterhin gelehret hat. Man will da alſo nicht darum die Vernunft verſchreyen, weil ſie erſt nach und nach etwas entdecket, ſondern weil ſie überhaupt ſo viel als nichts in der Naturreligion entdecket, und ihre Fortſchritte in dieſen Kenntniſſen nur dem fremden Lichte der Offenbarung zu verdanken hat. Es bleibt doch immer merkwürdig, daß jene Nationen, die ſich einer Offenbarung rühmten, andere in den nemlichen Zeiten weit an gründlichen Kenntniſſen der Naturreligion übertroffen haben. Und ſo glaube ich, ſoll eine Bedenklichkeit, welche H. D. Döderlein gegen dieſen Parallelismus zwiſchen der Kenntniß der Naturreligion bey Juden, Chriſten, und Heiden hat, ganz wegfallen.*

* Ebendaſ. S. 62 - 64.

Zweytens geben wir gerne zu, daß die Parallele nicht vollkommen gezogen ſey, wenn man nur die Meynungen der Philoſophen unter den Griechen, und Römern, nicht auch fremde Nationen, nur das Theoretiſche der Religion, nicht auch das Praktiſche, in wie ferne es Beweis der herrſchenden Naturreligion unter dem Volke iſt, in Betrachtung zieht. Allein darum muß man dieſe Gegeneinanderhaltung auch nicht ſogleich als nichtsbedeutend verwerfen; denn wenn die Philoſophen der cultivirteſten Nationen, der Römer, und der Griechen in Anſehung der Naturreligion ſo ſehr noch im Finſtern tappeten, was kann man wohl von den Philoſophen roher Nationen (wenn ſie doch dieſen Namen verdienen) viel beſſeres erwarten? Sie ſind ganz gewiß noch weiter, als andre zurück geblieben. Hätten die Gallier, Chineſer, und Cannibalen, die H. Doctor Döderlein auch gerne verhöret haben will, ſo alte Schriftſteller, hätten ſie die Aegyptier, wir wollten ſie auch anführen. Von den Chineſern wird auch unten noch geredet werden. Was wir von den Aegyptiern wiſſen, zeigt wenigſt ſchon, daß ſie mit der Kenntniß der natürlichen Religion nicht beſſer daran waren, als andere. Auch die praktiſche Religion ſcheint bey allen Völkern ſo durchgehends verdorben zu ſeyn, daß aus ihren Gebräuchen, Ceremonien, und Handlungen Niemand vermuthen kann, ſie hätten es in der Kenntniß der Naturreligion weit gebracht. Meiſtentheils gaben auch die Philoſophen den Ton in der Religion an, nach dem ſich das Volk ſtimmte, oder jener ihre verſchiedne Meynungen über Religions-

wahr-

wahrheiten ſtürzten es gar in die Ungewißheit, daß es nicht mehr wußte, woran es wäre. Doch kurz aus der Sache zu kommen, wir zeigen bey allen Völkern, von denen wir Nachricht haben, daß ſie von der reinen Naturreligion ſehr wenige Kenntniß hatten. Man nenne uns entgegen eine einzige Nation, welche ohne Offenbarung jemal geſunde Begriffe davon gehabt hat. Bis das geſchieht, bleibt der Parallelismus zwiſchen Jüden, Chriſten, und Heiden immer in ſeiner vollen Kraft, und dienet zum Beweiſe, daß kein Volk ohne Offenbarung die wichtigſten Wahrheiten der Naturreligion kannte.

§. 120.

Kenntniſſe der natürlichen Religion bey den Philoſophen vor Chriſto.

Mein geringer Vorrath an Büchern, welche ich bey dieſer Materie benützen ſollte, zwinget mich, daß ich hier nichts als einen Auszug aus Leß * liefern kann, den ich aber mit dienlichen Anmerkungen zu erläutern nicht ermangeln werde.

I. Weil in der Kindheit des menſchlichen Verſtandes, und bey der Armuth der Sprache noch keine ausführliche Belehrungen möglich waren, trugen die weiſen Männer

* Ueber die Religion I. Th. erſten Hauptabſchnitt. Baſtholms Schrift: Die natürliche Religion, wie ſolche in den Schriften der heidniſchen Philoſophen gefunden wird, wurde mir zu ſpat bekannt.

des Alterthumes ihre Wahrheiten, die ſie kannten, nur durch Parabeln, Fabeln, Denkſprüche, und Räthſel vor. Der erſte unter dieſen iſt

Theognides ein Athenienſer 548 Jahre vor Chriſto, der 1238 ſolcher Denkſprüche geſammelt, und herausgegeben. Darinn wird das Daſeyn der Götter, die Pflicht zu ihnen zu bethen behauptet, auch vor Falſchheit, Ungerechtigkeit, Geiz, und Unmäſſigkeit im Wein gewarnet. Alles hänge von dem Willen der Götter ab. Haß, und Rache gegen die Feinde, und wenn es nöthig ſeyn ſollte, auch Hinterliſtung derſelben zu dieſer Abſicht wird empfohlen. Endlich lehren dieſe Sprüche auch Verachtung, und Haß des Lebens, und behaupten, das Beſte wäre, wenn der Menſch nie gebohren worden. Alſo kannten dieſe Gnomiker blos bürgerliche Tugend, übrigens war ihre Lehre vom Daſeyn Gottes durch den Götzendienſt, und andre Irrthümer entſtaltet, und der Fataliſmus, auf den ſie baueten, verdarb wieder alle Moralität, die ſie empfahlen.

II. Phokylides lehrte zur nemlichen Zeit in einem Lehrgedichte von 217 Verſen etwas beſſeres, wenn man ſichs aufbinden läßt, daß er wirklich das Werk verfaſſet, das wir unter ſeinem Namen haben. Aber ganz gewiß iſt ein Jüde der Verfaſſer davon, da er ſowohl in Sachen, als in dem Ausdrucke gar oft mit dem Moſes, und Salomo übereinskömmt. Wir wollen uns alſo mit ihm nicht auf=

aufhalten. Beyde angeführte Schriften findt man in *Rad. Wintertoni Poetis Graecis minoribus.*

III. Vom Pythagoras haben wir ſeine ſogenannten goldnen Verſe an der Zahl ein und ſiebenzig. Wenn ſie auch ſeine eigene Erfindung wären, ſo ſind ſie doch noch etwas ſehr unvollkommenes. Er empfiehlt die Verehrung der unſterblichen Götter, wie ſie durch das Staatsgeſetz vorgeſchrieben iſt, ja auch die Verehrung der Helden, und unterirdiſchen Dämonen, Ehrerbiethung gegen die Eltern, Enthaltung von Unmäſſigkeit, Unzucht, und Wein, kennet nur die ſchwankende, und ſehr gefährliche Sittenregel: Thu, was dir ſelbſt nützlich iſt. Giebt aber auch eine andre nützliche, ſich täglich ſelbſt zu prüfen, Ehrfurcht gegen ſich ſelbſt zu haben, und machet Hoffnung zur Unſterblichkeit. Die Lehre von der Unſterblichkeit hat Pythagoras ohne Zweifel in Aegypten angenommen, in welchem Lande entweder, weil es früher einen ordentlichen Staat ausmachte, die alte Uebergabe der Stammeneltern ſich länger erhalten hat, oder durch die ſich lange daſelbſt aufhaltenden Iſraeliten wieder verbreiten konnte. Die Lehre von der Verehrung eines Gottes, von der Einheit Gottes iſt kaum mehr kenntlich, und alles zielet wieder nur auf bürgerliche Tugend. Er lebte im ſechſten Jahrh. vor C.

IIII. Sokrates, der fünfhundert Jahre vor Chriſto lebte, war freylich einer der erhabenſten Männer des

Alterthumes, und der in Vergleichung mit andern noch die reineſten Grundſätze in der Religion hatte. Es war allerdings ſehr viel, daß er, ſtatt unnützen Speculationen mit andern nachzuhängen, ſeine Philoſophie zur Beförderung der menſchlichen Glückſeligkeit anwendete. Wer wollte es auch nur wagen, ihn darum herabzuſetzen, weil er noch nicht alles wußte, was wir jetzt wiſſen? Aber es iſt doch auf der andern Seite Partheylichkeit, wenn man nicht nur ihn, ſondern auch ſeine Lehre über alles erhebet, und für ganz unverbeſſerlich ausgiebt. Xenophon in Memorabilibus Socratis, und Plato haben uns ſeine religiöſen Grundſätze aufbewahret. Es iſt wahr, er beweiſet das Daſeyn Gottes aus der Anordnung dieſer Welt ſehr ſchön, er glaubt, dieſer Gott wiſſe, und ſehe alles. Aber ſein höchſter Gott ſcheint noch immer die Welt ſelbſt zu ſeyn. Er nimmt noch Nebengötter an, und weis noch nicht, daß Gott auch die Menſchengedanken erkenne. Gott muß nach ihm verehret werden; aber auch ſo verehret werden, wie es die Staatsgeſetze vorſchrieben. Sokrates konnte alſo auch Menſchenopfer nicht mißbilligen. Er behauptet eine Fürſehung, aber nur eine allgemeine, und die ſich nicht auf jede beſondre Handlung der Menſchen erſtrecket. Die Unſterblichkeit der Seele lehrte er zwar auch; war aber bey ſich über dieſen Punkt noch ſo unſchlüßig, daß er ſeine letzte Rede ſo endiget: Entweder gehe ich zu den Göttern, oder in eine gänzliche Fühlloſigkeit. In der Tugendlehre thut er von der wichtigſten, der allgemeinen Menſchenliebe, keine Meldung.

V. Aeſchi-

V. Aeſchines Socraticus ein Lehrjünger des Sokrates würde freylich ſich über den Zuſtand der Seelen nach dem Tode ſchon ſehr deutlich erkläret haben, wenn ſein drittes Geſpräch auch ſein eigenes Werk wäre. Aber allem Anſehen nach iſt es von einem Chriſten geſchrieben worden. Sieh die Gründe bey Leß a. a. O. S. 40, 41, 42.

VI. Plato, der in ſeinen Geſprächen dem Sokrates ſeine Religionsgeſinnungen in den Mund leget, erkennet einen Gott, deſſen Fürſehung, und die Unſterblichkeit der Seele. Aber er bauet dieſe Wahrheiten auf ſo unſichere Gründe, und Sophiſtereyen, daß es den nachfolgenden Philoſophen leicht war, ſie zu beſtreiten, und man ſehr zweifeln muß, ob er ſelbſt davon überzeugt war, und ſie nicht vielmehr nur als wahrſcheinlich angenommen. Aber auch dieſe Wahrheiten waren bey ihm nicht lauter. Gott ſcheint bey ihm die Welt geweſen zu ſeyn, und die Vielgötterey ließ er auch zu. Seine Moral war ſehr dürftig, und es fehlte ihr ſowohl noch an den wichtigſten Wahrheiten, als auch an kräftigen Beweggründen. Man ſoll Niemand beſchädigen, die Götter ehren, máſſig ſeyn, und das Vaterland lieben. Man ſieht leicht, daß dabey Liebloſigkeit, der finſterſte, und grauſamſte Aberglauben, Unzucht, Gemeinſchaft der Weiber, Vernachláſſigung der häuslichen, und elterlichen Pflichten, und vorzüglich alle Sünden der Gedanken beſtehen können. Er lebte ums J. 422. v. C.

VII. Kebes - Cebes Thebanus - ſtellt in einem Geſpräche, welches er ein Gemälde betitelt, zwar ſehr richtig die Tugend als die einzige wahre Glückſeligkeit des Menſchen vor. Aber deſto unrichtiger behauptet er, daß alle die irdiſchen Dinge gar keine Güter, ſondern zu unſerm Glücke ganz indifferent ſeyn. Weil aber dieſes ein Lehrſatz der ſpätern ſtoiſchen Philoſophie iſt, hält man dieſes Geſpräch für unterſchoben. Ueber die theoretiſche Religion erkläret er ſich nicht näher. Er fällt ins J. 384. v. C.

VIII. Der berühmteſte unter allen Anhängern des Plato war Ariſtoteles um die nemliche Zeit. Ueber die Theorie der Religion ſcheint er noch ungewiſſer, als ſein Lehrmeiſter geweſen zu ſeyn. Man hat ihn noch nicht gründlich von dem Irrthume der Vielgötterey, und der Zulaſſung einer ewigen Materie losſprechen können. In ſeiner Moral aber lehret er nur bürgerliche Tugend, und auch dieſe nur empfiehlt er aus zeitlichen Abſichten zu üben.

IX. Kurz vor Chriſto lebte Cicero, der bey ſeinen ſonſt groſſen Kenntniſſen doch in der Naturreligion überall ziemlich fremde war. In den tuſculaniſchen Unterredungen hält er die Seele, welche ein Hauch, oder Feuer iſt, für unſterblich; aber zeigt doch gleich darauf wieder, daß er hierüber noch keine Gewißheit habe. Er empfiehlt die Tugend als das ſicherſte Mittel zur Glückſeligkeit ſelbſt in den größten Leiden, und räth doch zum Selbſtmorde. In den Büchern von der Natur der Götter trägt er die verſchied-

ſchiednen Meynungen der Epikuräer, und Stoiker darüber vor, und neiget ſich zuletzt auf den Scepticiſmus, ſo daß er über das Daſeyn Gottes, ſeine Eigenſchaften, und Fürſehung zweifelhaft bleibt. Dieſes Werk für ſich allein wäre ſchon ein hinlänglicher Beweis von der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung der natürlichen Religion. Man ſieht, daß die Philoſophen ſehr oft auf der Spur waren, die Wahrheit zu finden, zugleich aber wieder auf ſolche Schwierigkeiten ſtießen, die ſie ſich nicht heben konnten. Eben die Natur, die ſie auf die Erkenntniß Gottes hinleitete, zeigte ihnen auch Erſcheinungen, die ſie wieder wankend machten. Sein Lälius beſchreibt die Vortheile, und Pflichten der Freundſchaft ſehr ſchön, ſein Cato Major redet bald recht zuverſichtlich, bald wieder ganz zweifelhaft von den Belohnungen nach dem Tode. Im Traume des Scipio räth er vom Selbſtmorde ab, den er oben empfohlen, glaubt wieder an Belohnungen nach dem Tode. Die Seelen hält er für Theile der Sterne, und für Gott ſelbſt. Er verfällt auch auf eine Art von Seelenwanderung, und in Abſicht auf die Moral rühmet er nur bürgerliche Tugend. In den Büchern von den Pflichten, *de Officiis*, ſcheint er ſich der praktiſchen natürlichen Religion am meiſten zu nähern, und ſogar allgemeine Menſchenliebe zu lehren. Allein am Ende iſt doch nichts weiter, als daß man den Fremden die gemeinſten Dinge, wie Feuer, Licht ꝛc. nicht verſagen ſoll. Er verbiethet nur Liebloſigkeit, empfiehlt aber nicht Wohlthätigkeit, und wah=

wahre thätige Liebe. Endlich leugnet er gar allen Zuſammenhang menſchlicher Handlungen mit Gott.

Bey der kurzen Ueberſicht dieſer Meynungen der Philoſophen vor Chriſto, von welchen man dem größten Theile weder Eifer in Aufſuchung der Wahrheit, noch Scharfſinn, und Talente ſie finden zu können, abſprechen kann, ſehen wir, daß ſie es alle in der Erkenntniß der natürlichen Religion nicht weit gebracht haben. Ueber das Daſeyn Gottes, ſeine Eigenſchaften, Fürſehung, über die Unſterblichkeit der Seele, und ihren Zuſtand nach dem Tode waren ſie unter ſich uneinig. Was einige davon glaubten, war auf ſo unſichere Gründe gebauet, und mit ſo vielen Irrthümern vermiſcht, daß es dem Gegentheile leicht ward, alles wieder zu beſtreiten, und umzuſtoſſen, was jene behauptet hatten, und folglich nothwendig zuletzt Scepticiſmus daraus entſtehen mußte. Wie ſollte nun das Volk die Wahrheit finden können, da jene, welche die Fackeln voraus trugen, ſelbſt irre giengen, und über den rechten Weg dahin ſo uneinig waren? Ihre ganze Moral war auf bürgerliche Tugend eingeſchränkt. Sie kannten das erſte Geboth der allgemeinen Menſchenliebe, ſie kannten Gott nicht, deſſen allesumfaſſende Güte ſie hätten nachahmen ſollen. Weder der Grund der Moral, die Theorie der natürlichen Religion, noch die darauf gebaute Moral ſelbſt war ſicher. Ich habe hier nicht einmal der Stoiker, Epikuräer, und Sceptiker gedacht, in ſo ferne ſie als ganze Secten gewiſſe Lehrſätze behaupteten. Die erſtern verlangten

ten, der Menſch ſollte ſeine Natur ablegen, und aufhören Menſch zu ſeyn, wenn er ſich der Tugend befleißen wollte. Die zweyten hoben alle Verbindung zwiſchen Gott, und dem Menſchen, und ſonderlich die göttliche Fürſehung auf. Die dritten endlich machten alles zweifelhaft. Es ſey ferne von mir, daß ich, wie ich ſchon oben betheuert habe, die Verdienſte einiger dieſer großen Männer um die natürliche Religion, und die Menſchheit herabwürdigen wollte. Sie haben allerdings in ihren Umſtänden ſehr viel geleiſtet. Aber wenn ſich nicht einige Fünkchen der erſten, und mit der Schöpfung gleichzeitigen Offenbarung noch da und dort erhalten hätten, von denen ſie erleuchtet worden, würden ſie es auch nicht ſo weit gebracht haben. Ich wollte hier nur zeigen, daß die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft auch die weiſeſten Menſchen durch mehrere Jahrtauſende nicht bis zur Ueberzeugung auch nur von einer einzigen theoretiſchen Wahrheit der natürlichen Religion gebracht, noch ſie eine richtige Moral gelehret habe. Der Schluß hieraus iſt, daß eine unmittelbare Belehrung von Gott wo nicht nothwendig, doch höchſt wünſchenswerth war.

§. 121.

Bey allen den Irrthümern in der theoretiſch ſowohl, als in der praktiſchen Naturreligion, welche unter den Weiſen vor Chriſto herrſcheten, leugnet man gar nicht, daß ſie oft ſo vortrefflich gehandelt, und ſolche Tugenden ausgeübet haben, welche noch unſre Bewunderung verdienen. Man darf nur die unſterblichen Namen des Regulus, Ariſti-

ſtides, Ageſilaus, Pythagoras, des ältern Cato, der Chelonida, des Sokrates, Phocion, und anderer nennen. Aber wenn man uns dieſe ſo oft als redende Beweiſe einer damals ſchon reinen Erkenntniß der Naturreligion vorſtellet, ſo ſollte man doch auch darthun, daß dieſe tugendhaften Handlungen aus den Grundſätzen der Religion entſtanden ſind, da ſie ſo viele andere Veranlaſſungen haben konnten. Man ſollte darthun, daß nicht manche Scheintugend auch von Leuten ohne alle Religion ausgeübt werden könne, daß endlich dieſe Tugenden alle aus einer dankbaren Liebe zu Gott, oder aus allgemeiner Menſchenliebe herfloſſen. Regulus hält ſeinen Eid, geht wieder nacher Karthago, ob er gleich dem grauſamſten Tode entgegen ſieht. Kann er dieſe blos bürgerliche Tugend nicht aus Ruhmſucht, Stolz, und Unbiegſamkeit ausgeübet haben? Wir finden etwas ähnliches an der That des Mutius Scävola, der ſich ſeine Hand verbrennet. Niemand wird darinn Tugend, Tapferkeit, und wahre Vaterlandsliebe, wohl aber bis zur Raſerey getriebene Ruhmſucht, und Unbiegſamkeit ſehen. Die Vaterlandsliebe des Kodrus, und anderer beweiſen nur Nationalliebe; aber nicht Kenntniß einer allgemeinen Liebe. Und ein gleiches läßt ſich von den meiſten lobenswürdigen Handlungen der Alten ſagen. Nicht das Materielle, ſondern die Abſicht macht eine Handlung zur Tugend. Zuletzt kann eine auch nicht gewiß, ſondern nur zweifelhaft erkannte Wahrheit manchmal ein Beweggrund der allerſchönſten Handlung werden, und es kann eine ziemlich wahrſcheinliche Hoffnung einer

einer Belohnung in jener Welt eben das gewirket haben, was bey Chriſten die Ueberzeugung von dieſer Wahrheit wirket. Dabey bleibt es doch immer wahr, daß die Alten ſammt allen ihren Tugenden noch eine ſehr geringe, und unſichere Kenntniß der Naturreligion hatten. Ihr Gott war nur die Weltſeele, konnte den Untergottheiten nichts befehlen, oder befahl ihnen doch nichts, hatte keine Fürſehung, oder doch nur über große Männer, und Dinge, nicht für den armen Bürger, Landmann und Sklaven. Die Seele des Menſchen war ihnen nur etwas körperliches, und der Menſch ſelbſt nicht mehr, als ein Thier. Andre ließen ſie mit dem Leibe ſterben, andre in verſchiednen Thieren, und Menſchen herumwandern, oder in die Weltſeele zurücke kehren. Ihre Moral war gerade noch in jenen Kenntniſſen, welche Menſchenliebe wirken ſollten am dürftigſten. Sie kannten nur National-Partey, oder ſolche Liebe, die ſich nur auf die Aehnlichkeit in Leidenſchaften, und Geſinnungen gründete.

§. 122.

Kenntniſſe der natürlichen Religion, welche durch die Myſterien der Heiden ſollen verbreitet worden ſeyn.

Myſterien hießen bey den Heiden eine Art geheimen Gottesdienſtes, wozu nur ausgeſuchte Menſchen, und die ſich einer langen Prüfung unterworfen hatten, zugelaſſen worden. Es gab ſolche Myſterien bey den Aegyptiern,

welche der Iſis, und dem Oſiris zu Ehren gefeyert wurden, andere zu Ehren des Bachus, und der Venus u ſ. w. Die bekannteſten unter allen aber waren die Eleuſiniſchen der Ceres. Wer dazu aufgenommen wurde, hieß ein Initiat. Die Glieder, welche an dieſen Geheimniſſen Theil nehmen durften, machten unter ſich einen geheimen Orden aus, der in gewiſſe Grade eingetheilet wurde. Er ſcheint ſehr viele Aehnlichkeit mit den geheimen Geſellſchaften unſrer Zeiten gehabt zu haben. Die Glieder hatten gewiſſe Zeichen, woran ſie ſich erkannten. Man ermahnte bey den Zuſammenkünften ſie zu einem reinen Leben, denen, die auf der letzten Stufe ſtunden, offenbarte man erſt die Geheimniſſe. Alle andre noch ſo gute, und ehrliche Leute, die nicht zu den Myſterien eingeweihet waren, hießen Profanen. Es war keinem von jenen erlaubt, dieſen etwas von dem, was ſie in den Myſterien gelernet, oder geſehen hatten, öffentlich bekannt zu machen, ſie mußten vielmehr einen Eid ablegen, daß ſie reinen Mund halten wollten. Nun giebt man vor, in dieſen Myſterien hätten ſich die Lehren der natürlichen Religion von der Einheit Gottes, Unſterblichkeit der Seele, und den Belohnungen, und Strafen nach dem Tode noch erhalten, und wäre den Eingeweiheten beygebracht worden. Der Verfaſſer der Philoſophie der Geſchichte * ſaget: daß die Myſterien eine heilſame Einrichtung geweſen, welche wenigſt einen Theil der Menſchen hinderten, ganz in die Unwiſſenheit in Abſicht auf die Religion zu verfallen. Alle griechiſche, und lateiniſche

* Philoſ. de l'Hiſtoire c. 23. 37.

niſche Schriftſteller, welche davon Meldung thäten, ſtimmten übereins, daß man darinn die Lehre von der Einheit Gottes, von der Unſterblichkeit der Seele, und den Belohnungen, und Strafen nach dem Tode vorgetragen hätte. Auch eine reine Moral wäre darinn gelehret, und durch die dabey üblichen Ceremonien ſinnlich vorgeſtellet worden, und man hätte dieß nur darum vor dem Volke geheim gehalten, damit es immer ehrwürdig bleiben ſollte.

Wenn man das gleich alles zugeben wollte, daß eine reine theoretiſche, und praktiſche Religion in den Myſterien vorgetragen worden, ſo würde das gegen die Nützlichkeit, und Nothwendigkeit einer Offenbarung auch in Abſicht auf die natürliche Religion nichts beweiſen; denn einmal werde ich fragen: Hat die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft dieſe Religion erfunden? Oder haben die Anfänger der Myſterien die Religionskenntniſſe, welche ſchon zuvor da waren, durch dieſe Anſtalten nur der gänzlichen Vergeſſenheit entreißen wollen? Haben ſie ſelbige nur aufbewahret, nicht erfunden, ſo werden wir gleich hören, daß die Offenbarung doch nothwendig blieb. Daß ſie aber dieſelben erfunden hätten, iſt ganz unerweislich; denn dieſe Religionskenntniſſe ſind viel älter, als alle Myſterien, und waren ſchon vor, und gleich nach der Sündflut bekannt. Es wäre folglich gar wohl möglich, daß einige ſich nicht von dem allgemeinen Aberglauben hinreißen laſſen, und die geſündere Lehre, die ſie öffentlich ohne Lebensgefahr nicht mehr vortragen durften, wenigſt

durch die Myſterien vom Untergange gerettet hätten. Hernach hatten ja die Myſterien, wie alle die geheimen Geſellſchaften, nothwendig einen aus zween Fehlern. Entweder mußte ſich der Orden der Initiaten nur auf wenige einſchränken, oder wenn er aus vielen Mitgliedern beſtund, mußte er aufhören, ein geheimer Orden zu ſeyn, und konnte hiemit auch ſeinen Endzweck nicht mehr erreichen. Waren nur ſehr wenige, welche zu den Myſterien zugelaſſen worden, wie man ſagt, und wie es aus der ſorgfältigen Prüfung der Candidaten erhellet, und waren dieſe noch dazu durch einen Eid verbunden, ihre Kenntniſſe vor den Profanen geheim zu halten, ſo war das eben ſo gut, als wenn gar keine ſolchen Kenntniſſe irgendwo exiſtirt hätten. Dieſe Kenntniſſe müſſen ein Gemeingut ſeyn, an welchem auch das Volk, und auch die, welche von dem Orte, an welchem die Geheimniſſe gefeyert werden, entfernet leben, Theil nehmen können. Dieſes Inſtitut ſelbſt alſo, das die noch übrigen wenigen Kenntniſſe der Naturreligion dem großen Haufen vollends gar entzog, und für den größten Theil unzugänglich machte, giebt einen neuen Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung. Zudem hat eine kleine geſchloſſene Geſellſchaft immer einen viel zu engen Wirkungskreis, um viel Gutes ſtiften zu können, und leget ſich ſelbſt durch ihre Verfaſſung Hinderniſſe in den Weg. Das Geheimhalten reizet wohl die Neugierde, in die Geſellſchaft einzutreten, und erwecket Ehrfurcht für ſie. Aber beydes nur zufälliger Weiſe. Es veranlaßt eben ſo leicht böſe Vermuthungen gegen die Geſellſchaft, als

wenn

wenn ſie Grundſätze hegte, die ſie ſich nicht öffentlich vorzulegen getraute, entflammet den Haß des Pöbels, und ſchrecket vernünftige Männer ab, in ſie einzutreten, weil ſie wiſſen, daß auch Betrüger mit Geheimniſſen groß thun, da ſie doch keine beſitzen, und ſich nicht gerne auf Gerathewohl hin von andern blindlings führen laſſen, welche ſie nicht einmal kennen, und die ihnen noch keine Beweiſe tiefer Einſichten gegeben haben. Erweitert ſich aber eine geheime Geſellſchaft, und nimmt viele Mitglieder auf, ſo kann ſie unmöglich mehr lange geheim bleiben. Das, was darinn gelehret wird, werden auch Profane bald erfahren. Gleichwie nun die Stifter der Myſterien die reine Lehre aus Furcht des Pöbels nur in Geheim fortpflanzen wollten, ſo müſſen ſie auch aus Furcht des Pöbels jetzt wieder davon abſtehen.

Doch es fehlet noch viel, bis es hiſtoriſch richtig ſcheint, daß in den Myſterien der Alten reine Naturreligion gelehret worden, wie es die Deiſten überhaupt, und auch viele Verehrer der Offenbarung, z. B. der gelehrte Biſchof von Gloceſter Warburthon *, Leß ** und andere behaupten. Von den neuern Myſterien, die zu Zeiten des Chriſtenthumes noch unter den Heiden fortdauerten, läßt ſich dieſes gleich gar nicht ſagen. Denn daß dabey die ſchändlichſten Dinge vorgegangen, iſt allgemein aus den Zeugniſſen der Kirchenväter bekannt. Man könnte aber ein-

* Les Diſſert. tirées de Warburthon T. I. Diſſ. 5. 6. 7.

** Ueber Religion I. B. S. 84 - 90.

einwenden, daß ſich erſt durch die Länge der Zeit ſolche Verderbniſſe dabey eingeſchlichen, z. B. daß Ehebrüche als Gottesdienſt getrieben worden. Dieſes gilt aber weder von allen Myſterien, noch iſt es an ſich wahr. Einige Myſterien ſcheinen ſchon von ihrem Urſprunge her keine andre Beſtimmung gehabt zu haben, als Zügelloſigkeit, und Unzucht zu befördern. Dergleichen waren die Bachanalien, und Geheimniſſe der Venus, und der Phallus, den man da öffentlich vorzeigte, wie die Kteis, blieben immer eine ärgerliche Vorſtellung, welche zur Unzucht reizte, ſo ſehr man ſich auch Mühe giebt ihnen jezt eine gute Deutung zu geben. Wieder müſſen einige Myſterien ſchon ſehr früh ausgeartet haben, wie aus dem Demoſthenes erhellet. *

I. Erſt die heidniſchen Philoſophen nach Chriſti Geburt, Apulejus, Jamblichus, Hierocles, Proclus, und andre, machten ſo viel Weſens aus der reinen Lehre, welche in den Myſterien der Heiden ſoll vorgetragen worden ſeyn. Wem ſoll das nicht verdächtig ſcheinen? Die Vielgötterey fieng an zu wanken, die Sittenlehre, und reine Naturreligion, welche die Chriſten aufgeſtellet hatten, war ein unerträglicher Vorwurf gegen die Lehren der heidniſchen Philoſophen. Was war nun natürlicher, als daß ſie um die Ehre des Heidenthumes zu retten vorgaben, die Naturreligion wäre nicht erſt durch die Chriſten bekannt gemacht, ſondern ſchon lange in ihren Myſterien ge=

* Contra Neæram p. 1351 f. Reiskii.

gelehret worden? Wenigſt muß das ſchon ihr Zeugniß äuſ-ſerſt verdächtig machen, daß zu ihrer Zeit alle Myſterien nur Schulen der Unzucht, Abgötterey, und andrer Aus-ſchweiſungen waren, und keines ſich der Vorzüge rühmen konnte, welche die Philoſophen ihnen beylegten.

II. Sokrates, der ſelbſt eine ſchöne Sittenlehre vor-trug, machte ſich ſehr wenig aus den Myſterien, konnte nicht beredet werden, ſich dazu einweihen zu laſſen, und machte eben dadurch ſeine Religion verdächtig. Würde er wohl das gethan haben, wenn in den Myſterien die reine Naturreligion wäre vorgetragen worden?

III. Alle Zeugniſſe zuſammen, welche Warburthon anführt, beweiſen noch nicht, daß man in den Myſterien die Einheit Gottes gelehret habe. Es iſt noch ſehr unge-wiß, ob die Hymnen des Orpheus, und Cleanth in die-ſen Myſterien abgeſungen worden. Doch wenn das auch geſchehen wäre, ſo ſind die Stellen, welche von der Ein-heit Gottes reden, nur nach dem Sinne der Stoiker zu deuten, und beförderten eben dadurch die gröbſte Abgötte-rey. Es iſt auch an ſich ſchon gar nicht wahrſcheinlich, daß die Hierophanten, oder Prieſter der Geheimniſſe tiefere Ein-ſichten in die natürliche Religion ſollen gehabt haben, als alle Philoſophen des Alterthumes.* Und es gab doch kei-ne

* Hier iſts das erſtemal, daß die Feinde der Religion den Prieſtern auch etwas Gutes nachrühmen, und ihnen die Er-hal-

ne einzige Secte der Philoſophen, welche die Einheit Gottes behauptete.

IIII. Warburthon ſetzt voraus, daß man den Eingeweiheten ſagte: Alle Götter, welche der Pöbel verehrte, wären nur Menſchen geweſen, und dadurch hätte man ſie hinlänglich von der Vielgötterey abgeſchreckt. Der Schluß iſt falſch. Die Heiden wußten es ſo ziemlich, daß ihre Götter nichts als Menſchen geweſen, und ſie verehrten ſelbige doch als Götter. Der Polytheiſmus kann gar gut neben den Apotheoſen der Helden beſtehen. Cäſar wird vergöttert, und ein römiſcher Senator ſchwört ſogar, daß er ſeine Vergötterung mit angeſehen. Dem Wohllüſtlinge Antinous werden Tempel, und Altäre gebauet, und man opfert wie einer Gottheit. Die Vergötterungen der Helden waren etwas ganz gewöhnliches, und man ſah darum die Vielgötterey doch nicht ſinken. Wenn man alſo den Initiaten gleich entdeckte, daß die Volksgötter nur Menſchen waren, ſo folgt doch nicht daraus, daß ſie darum über die Einheit Gottes beſſer wären unterrichtet worden.

V. Man giebt vor, in den Myſterien ſey die Einheit Gottes gelehret worden, da unterdeſſen das Volk noch an der Vielgötterey hieng. Alſo die Myſterien, und

Volks=

haltung der reinen Naturreligion zuſchreiben. Sonſt ſind dieſe immer bey ihnen das alle lüderlichſte, intereſſirteſte Geſindel, das überall nur Aberglauben befördert.

Volksreligion waren einander entgegen geſetzt? Die Obrigkeiten nahmen die Myſterien, folglich eine der Volksreligion entgegengeſetzte in den Schutz. Wie geht das zuſammen, da bekanntlich die Obrigkeiten es nachdrücklich ahndeten, und beſtraften, wenn Jemand die Volksreligion angriff? Sokrates hat dieß genug erfahren, und nach ihm die erſten Chriſten, denen man es zum größten Verbrechen anrechnete, daß ſie die Volksgottheiten nicht anbetheten, und ſie darum wohl gar Atheiſten ſchalt. Alcibiades ſpottete über die Myſterien der Ceres, und er wurde von den Athenienſern als ein Gotteslaͤſterer angeſehen. Nun waren faſt alle Athenienſer in die Myſterien der Ceres eingeweihet. Wurde darinn die Einheit Gottes gelehret, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie ſie einerſeits nur einen Gott glauben, und doch auf die Religion ihrer Voreltern ſo vergeſſen ſeyn konnten.

VI. Celſus kannte die Myſterien der Heiden gewiß ſo gut, als unſre neuern Philoſophen. Er ſagt bey dem Origenes, * daß man den Eingeweiheten die Strafen, und Belohnungen nach dem Tode bekannt machte, und daß man die Erkenntniß dieſer Dinge nicht erſt den Chriſten zu verdanken hätte. Aber von der Einheit Gottes ſchweigt er ganz, ja er iſt ſelbſt überall für die Vielheit der Götter. Würde er nicht vorzüglich ſich damit gebrüſtet haben, daß man lange vor den Chriſten in den Myſterien die Einheit Gottes gelehret hätte?

* Contra Celſum l. 8.

Nun weis ich zwar wohl, daß einige ältere Weltweiſen, Cicero, Olympiodor, und ſelbſt Epikur viel Rühmens mit den Myſterien machen, und ſie als eine Schule anpreiſen, worinn man fröhlich leben, mit beſſerer Hoffnung ſterben, und vieles zur Beſſerung des Lebens lerne. Allein daß man die Einheit Gottes, ohne derer Erkenntniß alle andre Lehren der natürlichen Religion ihre Stärke verlieren, darinn vorgetragen habe, ſagt keiner. Zudem waren die Lehren von den Belohnungen und Strafen nach dem Tode, wenn ſie auch vorgetragen worden, doch nur auf bloſſe Vermuthungen gebauet, und vielleicht weiter gar nichts, als die Träumereyen vom Elyſium, und Tartarus, die nun eben zur wahren Beſſerung des Herzens nicht viel beytragen konnten. Wenigſt glaubt Warburthon ſelbſt, Virgil hätte in dem ſechſten Buche der Aeneis, wo er die Höllenfahrt des Aeneas beſchreibt, unter dieſem Bilde nur die Einweihung ſeines Helden zu den Eleuſiniſchen Geheimniſſen vorgeſtellet. Doch es mag mit den Myſterien der Heiden geweſen ſeyn, wie es will, ſo machten ſie eine nähere Offenbarung Gottes niemals überflüſſig, ſondern vielmehr nothwendig, wie ich oben ſchon bewieſen habe.

§. 123.

Kenntniſſe der natürlichen Religion vor Chriſto unter dem Volke.

Um ja, wo möglich, die Offenbarung ganz unnöthig zu machen, iſt man auf den Gedanken verfallen, die Volksreli-

religion bey den Alten für die bloſſe natürliche Religion auszugeben. Man will behaupten; die Heiden hätten unter ihren verſchiednen Gottheiten nur einen, und den nemlichen Gott verehret, dem die übrigen untergeordnet waren. Ihre Fabeln wären nur phyſiſche, und moraliſche Vorſtellungen gewiſſer Lehren geweſen. Höchſtens nur die allerdümmſten hätten geglaubt, daß Holz, Steine ꝛc. Gottheiten wären. Die übrigen hätten die Statuen, Bilder, u. ſ. w. nur als Wohnſitze der Gottheit betrachtet, oder faſt wie die Katholiken ihre Heiligenbilder anſehen. Die Verehrung, die man lebloſen, oder lebendigen Dingen erwieſen, wäre nur auf die Gottheit ſelbſt angeſehen geweſen. Ja, wenn ſie auch gewiſſe theoretiſche Irrthümer angenommen, ſo hätte dieſes doch auf ihre Sitten keinen Einfluß gehabt.

Zur Ehre der Menſchheit, und der Vernunft möchte ich wohl wünſchen, daß ſich dieſe Behauptungen alle ſo richtig erweiſen ließen, ſo dreuſte man ſie hingeſchrieben hat; denn wahrlich mir iſts nicht darum zu thun, wie ich die Vernunft anſchwärzen möge. Allein bey genauerer Unterſuchung zeigt ſichs, daß das alles nur bloſſe Machtſprüche ſind, die keinen hiſtoriſchen Grund haben. Ich will dieſes ſo kurz, als es thunlich iſt, erweiſen.

Das heidniſche Volk hat vor Chriſto unter ſeinen verſchiednen Gottheiten nicht einen, und den nemlichen Gott verehret, dem die übrigen nur untergeordnet waren.

Weil

Weil es bey Thatſachen nicht auf Vermuthungen, ſondern auf Zeugniſſe ankömmt, haben wir hier zur Entſcheidung keine andre Quellen, als die Theologie der Heiden, die Zeugniſſe der Philoſophen, und das Betragen des Volkes ſelbſt, aus welchem man ſeine religiöſe Geſinnungen abziehen kann. Wir wiſſen zwar, daß Griechen, und Römer den Jupiter als die höchſte Gottheit annahmen. Aber kein einziges Zeugniß des Alterthumes iſt da, welches auch nur wahrſcheinlich machte, daß ſie den Jupiter, den Apollo, Mars für das nemliche Weſen mit der Venus, Juno, oder Diana gehalten hätten. Es waren ihrer Meynung nach eben ſo viele verſchiedne Gottheiten. Dem Namen nach waren ſie freylich dem Zevs alle untergeordnet. Aber ſie machten ihm doch auch manchen Strich durch ſeine Plane, und er mußte ſichs gefallen laſſen. So reden alle Dichter, die Theologen der Heiden. Wenn Jupiter zu ſehr ins Gedränge kam, und ihm ein paar Untergottheiten ſo warm machten, daß er nicht mehr antworten konnte, und es doch mit keiner verderben wollte, berief er ſich auf das unabänderliche Schickſal, fatum, dem er ſowohl, als andre Gottheiten unterworfen wäre.* Was war nun das für eine Obergottheit? Die vergötterten Menſchen kann man gleich gar nicht zu denen rechnen, in welchen man einen, und den nemlichen Gott verehret hätte. In die ägyptiſche Mythologie paſſet der Begriff eines einzigen höchſten Got-

* Beyſpiele davon kommen öfters im Virgil vor.

Gottes gleich gar nicht. Von andern Völkern wird ſonſt noch Meldung geſchehen.

§. 124.

Die Fabeln der Heiden waren nicht phyſiſche, und moraliſche Vorſtellungen gewiſſer Lehren.

I. Soll man dieſe Fabeln nicht im buchſtäblichen, ſondern im allegoriſchen Sinne nehmen, ſo, daß wichtige theologiſche, phyſiſche, und moraliſche Wahrheiten darunter verborgen wären, ſo war doch das Mittel, ſolche Wahrheiten andern beyzubringen, ſehr unglücklich gewählet, und konnte nur äußerſt ſelten ſeinen Endzweck erreichen. Ich wenigſt kann nicht begreifen, wie man eine gute Moral dadurch lehren konnte, daß man die Hurereyen, Ehebrüche, Päderaſtie, Grauſamkeiten, und Schwachheiten der Götter erzählte. Das Volk bleibt doch gleich an ſolchen Beyſpielen hängen, die ſeinen Leidenſchaften ſo ſehr ſchmeicheln, und dringt gewiß nicht mehr auf den allegoriſchen Sinn der Fabeln.

II. Man leget dem noch rohen, und ungebildeten Volke eine Spitzfindigkeit bey, die nur das Werk viel ſpäterer Zeiten ſeyn kann. Es nimmt gewiß die Fabeln ſo, wie man ſie ihm vorlegt, ohne ſich um den myſtiſchen Sinn derſelben zu bekümmern. Sogar ließ es ſich in den ſpätern

Zeiten noch durch das Beyſpiel ſeiner Gottheiten anreizen, die abſcheulichſten Schandthaten ſelbſt in den Tempeln derſelben zu begehen. Was wird nicht vormals geſchehen ſeyn, da ſeine Begriffe noch gar nicht geläutert waren?

III. Die ältern Schriftſteller, Herodotus, Plato, Ariſtoteles bezeugen, daß das Volk die Fabeln ſchon ihrer Zeit im buchſtäblichen Verſtande genommen habe. Sollte alſo ſchon wirklich eine Allegorie zum Grunde gelegen ſeyn, ſo war ſie doch ganz unnütz, weil man ſchon ſo früh gar nicht mehr darauf achtete. Es iſt aber viel wahrſcheinlicher zu glauben, daß dieſe allegoriſchen Deutungen erſt ſpäter, und größtentheils gar erſt nach Chriſto erfunden worden, weil ſie viel ſpäter vorkommen, als die buchſtäblichen. Die Philoſophen, da ſie nach und nach beſſere Religionsbegriffe kennen lernten, ſchämten ſich ihrer Mythologie, und, damit ſie das Heidenthum noch mit Ehren aus dem Spiele brächten, legten ſie den Fabeln eine allegoriſche Deutung unter.

§. 125.

Nicht nur die allerdümmſten, ſondern das Volk überhaupt, und auch die aufgeklärtern glaubten, daß Holz, und Steine Gottheiten wären, und daß wenigſt die Gottheiten darinn wohnten.

Es hülft hier nichts, nur aufrufen, ſo eine Dummheit laſſe ſich von vernünftigen Menſchen gar nicht den-

denken, die Heiden hätten nie eine ſolche Thorheit geträumet, wie es doch nach dem Lord Cherbury, von dem hernach geredet werden ſoll, alle Deiſten thun. * Wir haben gegen dieſe fromme Vermuthungen unverwerfliche Zeugniſſe.

I. Im Propheten Daniel 4 K. wird uns Nachricht gegeben, daß der König von Babylon mit ſeinen Babyloniern feſt geglaubet, die Statue des Bels eſſe, und trinke täglich, was man ihr zum Opfer in den Tempel bracht. Wenn dieſe Geſchichte, ja der ganze Daniel auch nicht zu den göttlichen Schriften gehöreten, verdienten ſie wenigſt einen hiſtoriſchen Glauben.

II. Stilpon wurde aus Athen gejagt, weil er behauptete, die Statue der Minerva, welche Phidias geſchnitzet, wäre keine Gottheit. **

III. Der Conſul Publius Valerius ſtellte dem Volke, als Herdonius ſich des Capitols bemächtiget, vor, daß Jupiter, und die andern Gottheiten in ihrem Aufenthalte belagert würden. ***

IIII.

* Chriſtian. dévoilé c. 7. p. 91. Philoſophie de l'Hiſtoire c. 23. Dictionnaire philoſoph. *art.* Idolâtrie & Religion. Encyclopedie *art.* Idolâtrie &c.

** Diogenes Laertius 2 B. Leben des Stilpons.

*** Livius 3 B. K. 17.

IIII. Cicero * ſaget, die Sicilianer hätten keine Gottheiten mehr, zu welchen ſie ihre Zuflucht nehmen könnten, weil Verres ihre Götzenbilder aus den Tempeln weggenommen.

V. Pauſanias ** meynt, die Statue der tauriſchen Diana dürſte nach Menſchenblut, weil ſie durch die Grauſamkeit der Spartiaten, welche ihre Kinder bis auf das Blut vor ihr geißelten, daran gewöhnet worden.

VI. Porphyr -- nach Chriſto -- behauptete noch, daß die Gottheiten in den Statuen wohnten. *** Mehrere ähnliche Zeugniſſe findt man bey Bergier. ****

VII. Die Wunder, welche die Alten von den Statuen ihrer Gottheiten erzählen, die geredet, und Orakelſprüche gegeben haben ſollen, die Gewohnheit, ſelbige mit Ketten anzufeſſeln, um die Gottheit darinn zurücke zu halten, die Art, ſie wie lebendige Gottheiten zu bedienen, beweiſen eben ſowohl, wie die Raſerey andrer Völker, welche ihre Götzenbilder prügeln, wenn ſie nicht erhalten, was ſie verlangen, daß ſie glaubten, die Gottheiten ſteckten in den Statuen ſelbſt.

Es

* Act. 4.

** Pauſanias l. 3. c. 16.

*** Euſeb. Praep. Evang. l. 5. c. 15.

**** Bergier Traité hiſtorique &c. T. 2. p. 66 -- 69.

Es kann aber nur unverzeihliche Unwiſſenheit, oder gar Bosheit ſeyn, daß man dieſe Abgötterey der Heiden mit dem Heiligendienſt der Katholiken in Vergleichung ſetzet. Jeder Katholik verehret in dem Bilde eines Heiligen mittelbar nur die höchſte Gottheit, oder das Bild iſt für ihn nur eine Erinnerung an den Heiligen, den es vorſtellet, und den wir auch nur wegen Gott ehren. Wann verehrte aber der Heide in der Statue der Venus den Jupiter, wenn auch dieſer der höchſte Gott der Heiden geweſen wäre? Kein Katholik glaubt, daß die Heiligen in den Bildern verborgen ſeyn, daß ſie darinn wohnen, mit Ketten könnten an ſie gefeſſelt werden, viel weniger daß die Bilder ſelbſt einige Kraft an ſich hätten. Vielmehr verabſcheut die Kirche alle dieſe Irrthümer, wie ſie ſich dann im Kirchenrathe zu Trident deutlich genug hierüber erkläret hat. Endlich iſt die Verehrung der Bilder bey uns keine Anbethung, wie ſie es bey den Heiden war. Wir glauben auch weiter nichts, als daß die Heiligen für uns bey Gott bitten, nicht aber, daß ſie uns ſelbſt helfen können. Nichtsdeſtoweniger fanden es die Deiſten ſehr bequem, das ohne Unterſuchung nachzubethen, was uns die Proteſtanten in der erſten Hitze vorwarfen, und jetzt noch nicht zurücke nehmen wollen, damit es ja nicht ſcheine, ſie hätten ſich auch nur in einer einzigen Beſchuldigung gegen uns übereilet.

§. 126.

Die Verehrung, welche die Heiden den lebloſen, und lebendigen Dingen erwieſen, war nicht auf die Gottheit ſelbſt angeſehen.

I. Ich verſtehe hier die höchſte Gottheit. Die Heiden wußten doch gewiß ſo viel, daß, wenn es eine Gottheit giebt, ihr mit Laſtern, und Ausſchweifungen unmöglich gedient ſeyn könne. Und doch hatten ſie ärgerliche, und abgeſchmackte Ceremonien bey ihrem Gottesdienſte, Hurereyen, Ehebrüche, mordeten Menſchen, berauſchten ſich ꝛc. Sie riefen oft ihre Gottheiten nur an, damit ſie ihnen bey Vollbringung ihrer Bosheiten Beyſtand leiſten ſollen. Merkur, und Laverna waren die Gottheiten der Diebe.

II. Die Gottheiten, oder ihre Bilder ſelbſt waren an ſich ſchon ärgerlich, oder konnten nicht den geringſten guten Gedanken erregen, oder hatten endlich Attribute bey ſich, die nichts minder, als erbaulich waren. Wars nicht ärgerlich, das Bild des Bachus, Cupido, Priaps, Adonis, oder der Venus auch nur zu ſehen? Was konnte man bey dem Anblicke eines Gottes, oder einer Göttinn mit einem Hunde -- oder Katzenkopfe, einer Furie Vernünftiges denken? Das Bild Jupiters mit dem Adler ermahnte an den Raub des Ganymeds, das Bild der Juno mit dem Pfauen an den Hochmuth, der Venus mit den Tauben an die Geilheit. Noch abſcheulicherer Vorſtellun-

ſtellungen will ich nicht gedenken. Doch ſollte ich mich faſt ſcheuen, dem Heidenthume in dieſem Punkte Vorwürfe zu machen. Die Chriſten -- oder vielmehr unter den Chriſten ſind Bilder, und Vorſtellungen in öffentlichen Schriften herausgekommen, welche jene heidniſchen an Ausgelaſſenheit weit übertreffen. Ich will die Schandwerke, worinn man in Kupferſtichen alle natürliche Schamhaftigkeit mit Füſſen getretten, nicht nennen. Zum Glücke hat es noch Niemand gewagt, ſie auch zur öffentlichen Verehrung auszuſetzen, wie es die Heiden mit ihren Bildern gethan haben.

III. Die Vernünftigern unter den Alten, wie Plutarch, klagen ſelbſt, daß die Griechen durch Vorſtellung, und Verehrung ihrer Statuen dem Aberglauben, und der Verachtung der Religion Vorſchub gegeben. Dieß wäre nicht möglich, wenn die Verehrung derſelben auf die höchſte Gottheit wäre gerichtet geweſen. Doch über dieſe Materie ſogleich mehr.

§. 127.

Der Lord Herbert de Cherbury hat ſich in ſeinem Werke von der Religion der Heiden alle Mühe gegeben, dieſe, ſoviel nur immer möglich iſt, unſchuldig zu machen, und zu vertheidigen, und alles, was man ſeither zum Vortheile der heidniſchen Religion in den Schriften der Deiſten geleſen hat, iſt nur der Echo dieſes Werkes. Die ganze Religion beruhet nach ihm auf dieſen fünf Punkten:

 1ſtens.

1ſtens. Es giebt eine höchſte Gottheit. 2tens. Dieſe muß der Hauptgegenſtand unſrer Verehrung ſeyn. 3tens. Die Verehrung beſteht in innerlicher Frömmigkeit, und Tugend. 4tens. Wir müſſen unſre Sünden bereuen, und dann wird ſie uns Gott nachlaſſen. 5tens. Es giebt Belohnungen, und Strafen nach dem Tode. Dieſe fünf Punkten, meynet er, hätten die Griechen, und Römer in ihrer Religion allzeit angenommen.

Es iſt meine Sache nicht, dieſe Schrift hier weitläuftiger zu widerlegen. Doch will ich ſie in einem Auszuge, und dabey auch die Widerlegungen ſo kurz, als es nur angehen mag, anhängen.

Fürs erſte ſagt er, die Alten hätten unter dem Worte Gott nicht das verſtanden, was wir verſtehen. Die höchſte Gottheit wäre in dem Himmel nach ihrer Meynung eingeſchloſſen geweſen, und hätte die Regierung der Welt den Untergottheiten anvertrauet. Die Verehrung dieſer Untergottheiten hätte alſo nur eine Beziehung auf den höchſten Gott gehabt. Verehrungen der Geſtirne, des Feuers, der Erde ꝛc. waren am Ende nur Verehrungen des Gottes, der ſie erſchaffen, und Dank für ſeine Wohlthaten. Gott allein nannte man Optimus maximus. Die übrigen waren nur ſeine Stellvertreter.

Fürs zweyte. Die Heiden erhoben in ihren Anliegen ihre Hände gen Himmel, und riefen eine einzige Gottheit

an.

an. Ceremonien, Opfer ꝛc. konnten alſo nur für die Untergottheiten gehören.

Fürs dritte. Die Vergötterung der Helden iſt ein Beweis, daß man an die Unſterblichkeit der Seele geglaubt, und ſie als Muſter zur Nachahmung andern vorgeſtellt habe. Man dichtete für das Laſter eine Hölle, und baute für die Tugenden, z. B. für den Frieden, die Eintracht, Treue ꝛc. Tempel. Alſo glaubte man, die Tugend allein mache die Verehrung Gottes aus.

Fürs vierte. Die vorgeſchriebenen Reinigungen erinnerten an die Nothwendigkeit der Reue, und der Sinnesänderung, wenn man Verzeihung erhalten wollte. Mißbräuche, die dabey eingeſchlichen, muß man nicht der Religion ſelbſt, ſondern nur den Prieſtern zuſchreiben.

Ueber dieſe Behauptungen ſollen zuerſt allgemeine, dann auch von Punkt zu Punkt entgegengeſetzte Widerlegungen folgen, weil man doch alle Einwürfe der Gegner beantwortet, ſobald man dieſe allein widerleget, da ſie andre nur ausgeſchrieben haben.

I. Zugegeben, daß dieſe fünf Artikel die ganze Religion ausmachen, welcher unter allen Alten, welche Nation hat ſie ſo behauptet, wie Cherbury? Im ſiebenzehnten Jahrhundert läßt ſich gar leicht etwas Vernünftiges ſchreiben, an das man vor Chriſto nicht gedacht hat. Dieſe Herren bringen nun ein ſchön bewieſenes Syſtem der Na-

turreligion aufs Tapet, das ſie mit Gewalt in den Schriften der Alten gefunden haben wollen. Aber ohne daß ſie es zuvor durch die Offenbarung ſchon ſelbſt gewußt hätten, würden ſie es in tauſend Jahren darinn nicht gefunden haben. Hier iſt aber die Frage nicht: wie ſich der Religion der Alten eine vernünftige Deutung geben laſſe, ſondern ob die Alten ſchon ihre Religion ſo verſtanden haben. Und gerade das beweiſet Cherbury nicht. Wir hätten, wenn man die Offenbarung beſtreiten will, doch gerne Geſchichte, und keine eingebildete Vorſtellungen unſeres Jahrhundertes, die man den Alten unterſchiebt. Varro, den Cherbury ſelbſt citirte, und der doch gewiß beſſer, als er, wußte, wie die Alten dachten, widerleget ſein Vorgeben ganz* Nach ihm war die Verehrung der Untergottheiten nicht ſymboliſch, und relativ auf die Obergottheit.

II. Wenn aber gleich bey den Philoſophen alles auf die Verehrung der höchſten Gottheit angeſehen war, warum unterrichtete man dann das Volk nicht davon, da ſonderlich die Prieſter auch die Wahrheit aus Intereſſe vor ihm verbargen? Wir wollen aber jeden ſeiner Artikel ins beſondere durchgehen.

I. Welches Volk, oder welcher Philoſoph, um gar nicht viel zu verlangen, hat einen ewigen Erſchaffer, und von ihm abhängige Untergottheiten anerkennet? Vor Chriſto

* Auguſtinus de Civit. Dei l. 6. c. 5.

ſto wird man uns keinen, und auch nach ihm nicht vor dem vierten Jahrhundert aufzeigen. Wenns aber auch wäre, ſo läge in Cherburys erſtem Artikel ein Irrthum, der ihn ganz wieder umſtoſſen würde. Was nützt ein Gott, der die Regierung der Welt erſchaffenen Gottheiten überläßt, und dem ich hiemit gar keine Verehrung mehr ſchuldig bin, ſondern nur den Untergottheiten, die ich brauche? Das Prädicat Optimus maximus, wenigſt das erſtere Optimus kömmt einem ſolchen Gott ſchon gar nicht zu, und eine Inſcription bezeugt, daß die Römer damit gar nicht ihren Glauben an eine höchſte Gottheit anzeigen wollten, weil ſie es auch dem Apeniniſchen Gebürge beylegten.* Ich leugne endlich nicht, daß die Heiden mit dem Worte Gott einen andern Begriff verbunden. Aber welchen Namen brauchten ſie dann die höchſte Gottheit anzuzeigen, wenn es dieſer nicht war? Oder wenn ſie Ober- und Untergottheiten mit dem nemlichen Worte anzeigten, woher weis man, daß ſie einen Unterſchied unter ihnen gemacht?

II. Das Aufheben der Hände gen Himmel beweiſet, daß die Heiden den Himmel als die Wohnung der Götter anſahen, nicht aber, daß ſie nur einen einzigen Gott glaubten. Ihre Aufrufung an Gott iſt noch nicht genug beſtimmt. Sie kann auch an eine beſondere Gottheit gerichtet geweſen ſeyn. Und wirklich riefen die Heiden in beſondern Umſtänden nicht eine jede, ſondern nur gewiſſe

* Brotier im Tacitus. 12° T. IIII. p. 410.

Gottheiten an.* Regen verlangte man vom Jupiter, und nicht vom Merkur, Geſundheit vom Aeſkulap, und nicht vom Bachus, und in der Gefahr des Schifbruches ſchrie man zum Neptun, und nicht zum Mars, und begehrte nicht etwan nur Fürbitte, ſondern eigentliche Hülfe von ihnen. Es wäre doch gewiß eben ſo lächerlich, wenn man behaupten wollte, ein Heide, der ſich unter der ganzen Verſammlung der Götter an den Mars gewendet, hätte dadurch den Jupiter, oder die Obergottheit gemeynt; als wenn man ſagte, Jemand, der in eine Geſellſchaft käme, und nur einen einzigen grüßte, hätte damit einem andern ein Compliment gemacht.

Wenn die Heiden die höchſte Gottheit nur innerlich, die Untergottheiten aber äußerlich durch Opfer, und Rauchwerke verehret haben, wie Cherbury will, ſo möchte man ihn doch fragen, woher er die Nachricht von dieſer innerlichen Verehrung habe, die ſich eben darum, weil ſie innerlich geweſen ſeyn ſoll, durch nichts zu erkennen gab, und die äußerliche ohnehin nur die Untergottheiten angieng? Oder war dieſe äußerliche Verehrung nur relativ, und bezog ſich auf die Obergottheit? Aber Cicero, der die Meynungen der Philoſophen über die Gottheit herzählet, kennet keinen höchſten Gott, keine relative Verehrung. Wird wohl das Volk, das die Sache ſo gerne nimmt, wie

* Dieß beweiſet auch, daß ſie den Jupiter, Mars, die Sonne nicht für Symbolen der Gottheit, ſondern für wahre Götter hielten.

wie ſie ihm dem erſten Anſcheine nach vorkömmt, tiefer hineingeſehen haben? Sogar die heidniſchen Philoſophen nach Chriſto wußten noch nichts von einer relativen Verehrung, und rechneten es ſogar den Chriſten, und Jüden zum Verbrechen an, daß ſie nur einen Gott, und nicht mehrere Gottheiten anbethen wollten. Erſt der Kaiſer Julian und Maximus von Madaura gaben vor, die Heiden hätten unter verſchiednen Symbolen den nemlichen Gott angebethet, den die Chriſten verehren. Aber eben daraus, weil ſie allen alten Philoſophen widerſprechen, ſieht man, daß ſie blos durch die Noth, und durch die Einwürfe der Chriſten gegen die Vielgötterey gezwungen worden, zu dieſem Vorgeben ihre Zuflucht zu nehmen, damit ſie die Ehre des Heidenthumes retteten. Im Grunde widerſprach aber ihnen, wie den heutigen Deiſten, ihren Nachbethern, die ganze alte Geſchichte.

III. Die Apotheoſen ſind freylich Beweiſe, daß man an eine Unſterblichkeit der Seele glaubte. Aber weil man Schurken eben ſowohl canoniſirte, wie verdiente Männer, konnte das Volk nicht glauben, daß nur die Tugend allein glücklich machte, und den Göttern gefiele. Sie hatte freylich ihre Altäre. Aber die Wohlluſt, die Unmäſſigkeit, die Rache hatten die ihrigen nicht minder. Das verdarb alles wieder, was vielleicht die öffentliche Verehrung der Tugend gut gemacht hätte. Und was noch mehr iſt, man verehrte die Laſter nicht etwa nur in der Abſicht, um davon befreyt zu werden, ſondern um den Beyſtand der Göt-

ter zur Vollbringung derſelbigen zu erhalten. Man bath die Venus nicht um die Gabe der Keuſchheit, den Merkur nicht um Uneigennützigkeit, ſondern jene riefen die Wohllüſtlinge, und dieſen die Diebe um gut Glück bey ihren laſterhaften Unternehmungen an.

IIII. Die vorgeſchriebenen Reinigungen konnten an die Nothwendigkeit der Reue, und Sinnesänderung erinnern. Das iſt alles, was Cherbury behaupten kann. Daß aber dieſes die Abſicht der Reinigungen, und Expiationen bey den Heiden geweſen, und daß ſie dieſes bewirket haben, das hat er nicht bewieſen, und kann es auch nicht beweiſen; denn wo war neben der äußerlichen Ceremonie noch etwas Innerliches vorgeſchrieben? Und gaben nicht die Prieſter ſelbſt, wie es Cherbury eingeſteht, vor, daß ſie die Menſchen blos durch ihre Ceremonien reinigen könnten? Die Expiationen waren endlich auch vorgeſchrieben, wenn man ſchon kein Verbrechen begangen, ſondern nur etwa einen Todtenkörper berührt hatte. Wird wohl das Volk einen Unterſchied unter denſelben gemacht, und bey jenen auch eine innerliche Reue der Sünden für nothwendig gehalten haben? Es war endlich auch bey den Heiden noch viel zu unbeſtimmt, welche Handlungen böſe wären, und einer Expiation bedürften, und ihre Prieſter können nichts weniger, als ſtrenge Caſuiſten geweſen ſeyn. Nur ſehr ſelten würden alſo die Expiationen innerliche Wirkungen in der Seele hervorgebracht haben, wenn ſie auch dazu wären beſtimmt geweſen.

§. 128.

§. 128.

Die theoretiſchen Irrthümer des heidniſchen Volkes in der Naturreligion hatten einen wichtigen Einfluß auf die Sitten.

Die einzige Nation der Jüden ausgenommen, haben alle uns bekannte Völker vor Chriſto ſich der Abgötterey ergeben. Und dieſes, weil ſie gar keinen, oder nur einen irrigen Begriff von der höchſten Gottheit hatten. Es war kaum ein Geſchöpf, kaum ein unbedeutendes Ding, dem nicht irgendwo göttliche Ehren erwieſen wurden. Die Aegyptier verehrten nicht nur verſchiedne Thiere, ſondern ſie konnten ſich ihre Gottheiten, wie der Poet ſaget, gar in den Gärten anbauen. Und ſie waren für ihre Zeiten doch ein aufgeklärtes Volk, bey dem viele andre in die Schule giengen. Man findet die Abgötterey bey den alten Phöniciern, Chaldäern, Perſern, Arabiern, Indianern, Griechen, und Römern, auch bey den nordiſchen Völkern. Je nachdem die Nation beſchaffen war, roh, barbariſch, und grauſam, oder gutmüthig, ſanft, und verträglich, ſo waren auch ihre Gottheiten, ſie waren rachſüchtig, dürſteten nach Menſchenblut, oder überließen ſich der ausſchweifendſten Wohlluſt, und dem trägen Müſſiggange. Solche Götter als Muſter aufgeſtellet, derer Beyſpiel noch dazu den Neigungen des Volkes ſchmeichelte, mußten nothwendig das größte Sittenverderbniß, und Laſter unter dem Scheine religiöſer Handlungen veranlaſſen. Man findet auch das wirklich in dem Gottesdienſte der Heiden.

Men=

Menſchenopfer, Schlachtung der eigenen Kinder, Hurerey, Ehebrüche wurden zur Verehrung der Gottheit gewiedmet. Das hatte dann ſo einen ſchädlichen Einfluß auf den ſittlichen Charakter der Nation, daß dieſe, wenn ich ſo ſagen darf, geheiligten Laſter auch außer dem Gottesdienſte ohne Scheue begangen worden. Todſchlag, Kindermord, Giftmiſchereyen, Unzucht, auch die unnatürlichſte waren damals etwas ſehr gewöhnliches, und wurden nur für unbedeutende Kleinigkeiten angeſehen. Dieß bezeugt die griechiſche und römiſche Geſchichte, jene ſchon etwas früher, dieſe um die Zeiten des Cäſars, und der erſten Kaiſer. Die äußerſt entſtaltete Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, der einreißende Unglaube an die Fürſehung trugen das Ihrige auch noch bey, den ſittlichen Zuſtand der Nationen zu verſchlimmern; indem ſie die Beweggründe zum Guten ſchwächten, Muthloſigkeit im Leiden, abergläubiſche Furcht vor gewiſſen gleichgültigen Dingen, die man für Vorbedeutungen eines drohenden Unglückes hielt, und ſehr oft den Selbſtmord beförderten.

Der Schluß aus allem, was wir von §. 120 bis daher geſagt haben, iſt, daß es unter den Heiden, den Philoſophen ſowohl, als in den Myſterien, und unter dem Volke faſt gar keine Kenntniß der Naturreligion gab, und daß jenes, was man davon wußte, äußerſt entſtaltet, und damals noch unerwieſen war.

§. 129.

Kenntniſſe der natürlichen Religion unter den Philoſophen nach Chriſto.

Man giebt es den Feinden der Offenbarung ſehr gerne zu, daß nach der Ausbreitung der chriſtlichen Religion auch die wahre Naturreligion unter den Heiden, ſonderlich unter den Philoſophen näher bekannt worden iſt. Der Unterſchied ihrer Einſichten vor, und nach Chriſto iſt zu auffallend, als daß er nicht bemerket werden ſollte. Allein auf einer Seite ſind die Religionskenntniſſe der ſpätern Philoſophen doch noch nicht ſo geläutert, daß ſie ſich neben die Chriſten hinſtellen dürften, und alles fernern Unterrichtes aus der Offenbarung entbehren könnten. Auf der andern Seite entdecket man auch leicht, daß dieſe Philoſophen nicht durch ihren eigenen Fleiß, und den Gebrauch ihrer Vernunft, ſondern vielmehr durch den unvermeidlichen Umgang mit den Chriſten einige Schritte weiter in der Kenntniß der Naturreligion fortgerücket worden. Die Deiſten dörfen alſo weder aus einem, noch aus dem andern Grunde auf ihre reinere Naturreligion derſelben groß thun. Sie iſt noch ſehr unvollkommen, und ſo weit ſie gut iſt, von uns entlehnet. Es wird genug ſeyn, wenn ich nur einige Philoſophen nach Chriſto anführe.

I. Lucius Annäus Seneca lebte vor, und unter dem Nero, alſo zu einer Zeit, wo es ſchon überall, und auch in Rom ſo viele Chriſten gab, daß ſie Aufmerkſamkeit erregten,

regten, und verfolgt wurden. Sie, und ſicher auch ein Theil ihrer Lehren, blieben alſo dem Seneca nicht unbekannt. In ſeinen Schriften kömmt vor

Erſtens Wahres. Man muß wohlthun, auch den Undankbaren. Vermuthlich dauert die Seele nach dem Tode fort. Es giebt eine Fürſehung, und wenn der Gerechte leidet, ſo iſt das ein Beweis, daß ihn Gott liebe, und darum züchtige, oder prüfe, und noch einige an ſich gute Sittenlehren.

Zweytens Halbwahres, oder Falſches. Die ſtoiſche Apathie, oder man muß gegen alle ſinnliche Güter gleichgültig ſeyn. Der Zorn iſt ganz, und gar ſträflich, und muß ausgerottet werden. Troſt im Leiden iſt dieſes: Wir ſind zum Leiden gebohren. Klagen hilft nichts, iſt für den Weiſen unanſtändig.

Drittens. Entgegen fehlet alles, was wir oben von §. 108 -- 119 zu einer richtigen Kenntniß der Naturreligion verlangt haben. Auch weis er nichts von Keuſchheit, Feindesliebe, allgemeiner, und großmüthiger Liebe, und ſetzt die Tugend nicht in die genaue Verbindung mit Gott.* Sollte Seneca, der faſt die Worte des neuen Teſtamentes anführt, ſelbiges nicht gekannt, ſollte er nicht wenigſt von den Chriſten das gelernet haben, was er beſſer ſaget, als ſeine Vorgänger?

II. Ar-

* Leß. Ueber die Religion I. Th. S. 191 - 194.

II. Arrian ein Schüler des Epiktets, eines ſtoiſchen Weltweiſen, hat uns deſſen Meynungen theils in den Diſſertationibus Epicteti, theils in dem Enchiridion hinterlaſſen. Man muß geſtehen, daß er der natürlichen theoretiſchen, und noch mehr der praktiſchen Religion ſchon um vieles näher gekommen, als ſeine Vorgänger. Aber eben ſo unverkennbar ſind die Spuren ſeiner Bekanntſchaft mit den Lehren der Chriſten, und ſogar mit ihren heiligen Büchern, und man ſieht ſeinen Schriften die Mühe an, die er ſich gab, alles auf ſeine ſtoiſche Philoſophie zurücke zu führen, damit es ja nicht das Anſehen hätte, daß er den Galiläern etwas zu verdanken hätte. Doch mochte es auch bey der damaligen ſtarken Verbreitung, und Vermiſchung der Chriſten mit den Heiden -- Er lebte ums J. 160 -- geſchehen ſeyn, daß manche religiöſe, und moraliſche Kenntniſſe unter den Heiden in Umlauf gekommen, ohne daß man eben allzeit wußte, daß ſie ſich von den Chriſten herſchrieben. Nun dieſer Epiktet ſchreibt von Gott, daß er der Vater der Menſchen, und der Götter ſey, und ſuchet dadurch den Menſchen von allem Irdiſchen unabhängig zu machen. Dieſe Wahrheit, die er ſo, wie ſie im neuen Teſtamente, und ſogar mit den nemlichen Worten vorträgt, führte ihn aber doch nicht zu der ſo nahe liegenden Lehre von der allgemeinen Menſchenliebe. Er erkennet eine ſpecielle, und individuelle Fürſehung Gottes, und doch -- welch ein auffallender Widerſpruch! -- wiederholt er es nur gar zu oft, daß der Menſch aus dieſem Leben ausgehen könne, ſobald ihm ſeine Leiden zu ſchwer

wer-

werden: Die Thür ſteht offen, das iſt die immerwährende Empfehlung des Selbſtmordes. Er lehret, daß man die Leiden willig übertragen müſſe, daß ſie nicht nothwendig unſer Unglück machen, ſondern Beweiſe der Güte Gottes ſind. Aber nun ſchwindelt er auch wieder zu ſeiner ſtoiſchen Philoſophie zurücke, verlangt, was der menſchlichen Natur gar nicht möglich iſt, wir ſollten glauben, es gebe gar keine Uebel, ſie beſtünden nur in der Einbildung, ſollten keine Traurigkeit, keinen Kummer bey ihrem Anfalle fühlen, ſollten den Schmerz nicht für Schmerz halten, ſollten alle die Freuden, die uns Gottes Vatergüte in der ſchönen Natur anbiethet, mit Gleichgültigkeit betrachten, und genießen. Das heißt doch der bedrängten Menſchheit ſpotten, nicht aber ſie tröſten. Das heißt, das Werk Gottes, die Einrichtung unſrer Natur, ihre Empfindungen, und Neigungen verwerfen, und den Werkmeiſter ſelbſt tadeln. Er lehret, wir ſollten uns mit unſern Feinden vertragen, und ihnen vergeben. Aber er thut es auf eine Art, die uns wohl zur Verachtung, aber nicht zur Liebe derſelben ermuntern kann. Wir ſollen die, welche uns beleidigen nur wie Blinde, Taube, und Thörichte anſehen, gleichwie die Dinge ſelbſt, wegen denen ſie uns beleidigen, als Reichthum, Anſehen ꝛc. nichtswürdig ſind. Und ſo verderbet er immer wieder, was er durch ſeine Lehrer gut machen will. *

III. Wir

* Leß a. a. O. S. 194 - 217. Es iſt zu bedauren, daß manche chriſtliche Aſceten, und Prediger, freylich nicht ganz man-

III. Wir wollen nur noch den Markus Antoninus, den von den Deiſten ſo hochgeprieſenen, und ſo oft dem Chriſtenthume entgegen geſtellten Markus Antoninus anführen; denn die ſpätern Philoſophen, Maximus Tyrius, Sextus Empirikus, Lucian, Celſus, Porphyrius ꝛc. und endlich der Kaiſer Julian geben ſich entweder nur noch mit Vertheidigung der alten Abgötterey ab, und ſuchen den Fehlern des Heidenthumes eine gute Wendung zu geben, oder haben nur die ältern ausgeſchrieben, ohne etwas Neues vorzubringen. Es war demnach auch kein Wunder, den Kaiſer Julian, den man einmal als einen recht großen, und vortrefflichen Mann aufſtellen wollte, auch recht groß zu finden, da man das Gute, das er von den Chriſten erlernet, ſelbſt ſein Betragen, als Werk ſeiner Einſichten ausgab, ihn iſolirt, als wenn er gar keinen Vorarbeiter gehabt hätte, betrachtete, ſeine gefliſſentliche Verkleiſterung der heidniſchen Irrthümer für Wahrheit annahm, und ſeine niederträchtig⸗grauſame Handlungen entweder verſchwieg, oder bemäntelte. Doch --

Antonin, gewiß ein großer Kaiſer, die Schwachheiten abgerechnet, derer jeder Menſch, und jeder Kaiſer einige hat, ſchrieb in zwölf Büchern Selbſtgeſpräche -- εις ἑαυτον -- ſtimmt in der Lehre von den Göttern, und dem höchſten Gott, von der Vorſehung ꝛc. mit dem Epik-
tet,

in dem Sinne der Stoiker, auch dieſe ſo vielen Mißdeutungen ausgeſetzte Sprache führen, oder geführt haben.

tet, auf den er ſich auch beruft, übereins. Aber, was die Chriſten lange ſchon, niemals aber ein heidniſcher Philoſoph gelehret hatte, er lehrte allgemeine Liebe auch der Feinde, auch der Fremden, und zwar aus Gehorſam gegen Gott fließende Liebe. Doch kann ers auch nicht ganz verbergen, daß ſeine Feindesliebe bey alle dem prächtigen Vorgeben, als wenn ſie auf dem Gehorſam gegen Gott beruhete, doch eigentlich nur die ſtoiſche Geringſchätzung anderer zum Grunde habe: Wenn ein andrer dich ſchilt, oder haßt, ſagt er, ſo gehe hin zu ihrem Seelchen, tritt hinein, und ſieh, wer ſie ſind. Du wirſt finden, daß es dich nicht kümmern darf, was ſie von dir denken. Antonin kannte die Chriſten, nennet ſelbſt ihre Standhaftigkeit im Leiden Eigenſinn, und hatte viele unter ſeinem Heere. Daß er von ihnen geſchöpfet habe, läßt ſich nicht zweifeln. Seneca, der nächſte bey Chriſto, weis mehr von der natürlichen Religion, als alle ſeine Vorgänger, Epiktet, der zu den Zeiten gelebet, wo das Chriſtenthum ſchon mehr ausgebreitet war, weis mehr, als Seneca, und der noch ſpätere Antonin, der nothwendig noch nähere Bekanntſchaft mit den Chriſten haben mußte, weis noch mehr, als Epiktet.

§. 130.

Wir wiſſen jetzt auch, wie weit es die heidniſchen Philoſophen nach Chriſto in ihren Religionskenntniſſen gebracht haben, und wo ihre größern Einſichten herkamen. Laßt uns nun ſehen, wie weit die Religionskenntniſſe

niſſe jener Menſchen reicheten, welche eine unmittelbare Offenbarung in Abſicht auf die Religion gehabt zu haben vorgaben, und eine Parallele ziehen. Dieſe ſind die Jüden, und Chriſten. Von Chineſen, Perſern, Indianern wird im zweyten Theile geredet werden.

Wie weit kannten die Jüden die Naturreligion?

Gründlicher, und überzeugender, als alle ihnen gleichzeitige Nationen, früher als alle dieſe, und ihre Kenntniß war auch viel ausgebreiteter.

Wir wollen die ſogenannten heiligen Bücher der Iſraeliten, oder Jüden * da blos als die älteſte geſchriebene Urkunde betrachten, welche uns von der Entſtehung dieſer Erde, und von der Geſchichte der darauf lebenden Menſchen Nachricht giebt. Die Bibel des alten Bundes iſt eine Sammlung mehrerer Schriften, die von verſchiednen Verfaſſern, und größtentheils früher verfertiget worden, als alle andre Schriften poetiſchen, hiſtoriſchen, und philoſophiſchen Innhalts des Alterthumes. Da wir dieſes, und zugleich ihre Authentie, hiſtoriſche Glaubwürdigkeit ꝛc. an ſeinem Orte beweiſen werden, wollen wir hier das alles unterdeſſen vorausſetzen.

* Iſraeliten, Jüden, Hebräer ſind mir hier gleichbedeutende Wörter, wenn ich gleich weis, daß ſie von den Geſchichtſchreibern zur Bezeichnung des nemlichen Volkes in verſchiednen Zeiten, oder nur eines Theiles dieſer Nation verſchieden gebraucht werden. Man bedienet ſich jetzt doch nur insgemein des Wortes: Jüden.

Nach den in dieſen Büchern enthaltenen Nachrichten muß man zwo Epochen in Hinſicht auf die Religion unterſcheiden. Von der Schöpfung der Welt bis auf den Moſes kannten die Menſchen kein anderes, als das Naturgeſetz, und die natürliche Religion. Moſes ſchrieb für die Iſraeliten ein beſonderes Geſetz zuſammen, in welchem er ihnen auch über die Religion Unterricht gab. Bis auf die Zeiten der Sündflut, mehr als durch anderthalb tauſend Jahre, und dann auch bis auf den Abraham gab es wohl immer beſondere Männer -- man nannte ſie Patriarchen, Erzväter -- und beſondere Familien, bey welchen ſich die Kenntniß der Naturreligion erhielt, doch keine beſondere Nation, der ſie als eine heilige Hinterlage wäre beſonders anvertraut geweſen. Nachdem ſich aber die Abgötterey mit der Vermehrung, und Zerſtreuung der Menſchen auf dem Erdboden auch mehr verbreitete, wählete Gott die Nachkömmlinge Abrahams durch ſeinen Sohn Iſaak, machte ihnen die Naturreligion, ſo weit es bey ihnen nothwendig war, neuerdings durch den Moſes bekannt, und gab ihnen ſo eine Staatsverfaſſung, die zwar bey andern Völkern Aufſehen, und Aufmerkſamkeit auf die jüdiſche Nation erregen, dieſe aber doch hindern mußte, mit andern ſich zu vermiſchen, damit ſie eben durch dieſe Abſonderung deſto gewiſſer von der Gefahr der Verführung bewahret würden, und die reine Religion unverlezt erhalten könnten.

Wie

Wie Kinder noch nicht eines ſo erhabenen Unterrichtes fähig ſind, als Erwachſene, welche den vollkommenen, und freyen Gebrauch ihres Verſtandes haben, ſo behandelte auch Gott das Menſchengeſchlecht. Den Menſchen, ſobald ſie auf die Erde geſetzt ſind, ſogleich erhabene Wahrheiten vorſagen, wäre eben ſo unnützlich, und zwecklos geweſen, als wenn man dreyjährigen Kindern die Elemente des Euklides vordemonſtrirte. Der Verſtand des Menſchen mußte ſich erſt bilden, Begriffe, und Erfahrungen ſammeln, damit er hernach höhere Wahrheiten auch nur glauben, ich will noch nicht ſagen, ganz faſſen konnte. Das geht nun ſo langſam, bis der Verſtand zu ſeiner Reiſe kömmt, daß wir uns kaum einen Begriff davon machen können. Wir, die wir von allen Seiten Hülfsmittel genug haben, unſern Verſtand zu bilden, bringen es freylich in kurzer Zeit zu einem hohen Grade. Aber wir ſehen es auch an den Wilden, die ſonſt in andern Dingen Geſchicklichkeit genug zeigen, daß ſie in Religions- und abſtracten Kenntniſſen auch nach Jahrhunderten noch Kinder ſind. Sehr natürlich war es alſo, daß Gott dem noch ganz rohen, und ungebildeten Menſchen nur die allerauffallendſten, am leichteſten begreiflichſten, und nothwendigſten Wahrheiten der Religion bekannt machte. Andere wären doch für ihn noch unbrauchbar geweſen; wenn Gott nicht durch ein immer währendes Wunder die Faſſungskraft der Menſchen hätte erheben wollen. Sobald der Menſch in ſeiner eigenen Ausbildung um einige Schritte weiter fortgerücket, Schritte, wozu Jahrhunderte gehören,

und er mehr faſſen konnte, oder nothwendig hatte, ließ ihm Gott wieder ein neues Licht aufgehen, das ſeiner jetzigen Faſſungskraft angemeſſen war. Daß Gott bey Erziehung des Menſchengeſchlechtes dieſe Oekonomie beobachtet habe, ſehen wir durch die ganze Bibel. Im David ſtehen mehr, und beſſer entwickelte Wahrheiten der Religion, als im Moſes. In den ſpätern Schriften wieder mehr, und deutlichere, als in den Pſalmen, ſo wie Moſes mehr Kenntniſſe zeigt, als die Patriarchen vor der Sündflut. Aber bey aller mangelhaften Religionskenntniß der Jüden wird ſich doch immer zeigen, daß ſie allen gleichzeitigen Nationen, und ſelbſt den weiſeſten Männern unter denſelben weit daran überlegen waren.

I. Die Menſchen, und dann beſonders die jüdiſche Nation kannten ſchon vom Anfange der Welt her einen einzigen Gott, welcher dieſe Welt, alle Dinge darinn, und den Menſchen ſelbſt erſchaffen hat, und regirt. Sie hatten von dieſer Religionswahrheit die kräftigſte Ueberzeugung. Und da ſie durch die einreißende Abgötterey nach und nach verdrängt wurde, ſchärfte ſie Moſes den Iſraeliten neuerdings ein, und bey ihnen hat ſie ſich auch bis auf die Ankunft Chriſti erhalten. Moſes, welcher die Geſchichte der Vorwelt erzählet, hat ohne Zweifel bey Abfaſſung derſelben auch ältere Nachrichten benützet -- oder wenn er alles aus einer unmittelbaren Eingebung Gottes geſchrieben, ſo verdienen ſeine Nachrichten ohnehin ſchon allen Glauben. Nun erzählet uns dieſer Moſes.

Anſtatt daß Adam erſt durch lange, und mühſame Erfahrungen den Zuſammenhang von Urſachen, und Wirkungen, die phyſiſchen Geſetze der Welt, und die Ordnung in derſelben hätte ausſpüren, und daraus auf das Daſeyn eines Gottes ſchließen müſſen, wozu ihm vielleicht ohne einen Fingerzeig von Gott ſelbſt Jahrhunderte nicht erklecket hätten, redet Gott ſelbſt mit ihm, und giebt ſich ihm zu erkennen. Er legitimirt ſich vor ihm, wenn ich ſo ſagen darf, als Erſchaffer Himmels, und der Erde, aller Kräuter, Bäume ꝛc. der Eva, und des Adams ſelbſt, und übergiebt ihm über jene die Herrſchaft, er ſchreibt ihm ein Verboth für, und ſtraft ihn für die Uebertretung. Sieh die erſten drey Kapitel des Buches der Schöpfung. Auch weiter hin bis auf Moſis Zeiten kommen in dieſem Buche Beweiſe genug vor, daß viele ſeiner Nachkömmlinge dieſe Grundwahrheit aller Religion noch kannten. Da endlich Moſes dieſe ganze Geſchichte aufzeichnete, und ſeinem Volke ſo oft vorſagte, daß ſein Gott ein einziger Gott ſey, der alles gemacht habe, und alle Abgötterey auf das ſtrengſte verboth, da in ſpätern Zeiten die Abgötterey immer hart beſtrafet, und die Strafe nicht hinweggenommen wurde, bis ſich die Iſraeliten an ihren einzigen Gott wendeten, da David, die Verfaſſer der ſpätern bibliſchen Bücher, da die Propheten immer dieſe Wahrheit wieder vortrugen, kann man nicht zweifeln, daß die Iſraeliten ſelbige allzeit unter ſich erhalten haben, während der Zeit, da ſie andern unbekannt geworden, und wohl gar beſtritten wurde.

Auch die Eigenſchaften dieſes einzigen Gottes waren den Iſraeliten nicht unbekannt, und ſie lerneten ſelbige nach und nach immer beſſer kennen. Die erſten Stammeneltern lerneten die Allmacht Gottes aus der Schöpfung, ſeine Güte aus der Fürſorge für ihr Leben, ſeine Gerechtigkeit aus der Strafe kennen, die er über ſie verhänget. Als aber die Menſchen nach und nach ſich von den blos ſinnlichen Kinderbegriffen zu erheben lerneten, hat Gott ihnen ſeine Natnr auch wieder näher erkläret. Ich müßte alle Bücher des alten Bundes faſt ganz ausſchreiben, wenn ich die Stellen herſetzen wollte, worinn Gott ſeine Ewigkeit, Pſalm 89, 2 -- 9, 8 -- 101, ſeine Unveränderlichkeit, Num. 23, 19, Malach. 3, 6. Unermeßlichkeit, 5 Moſ. 4. Job 11, Jerem 23. ſeine Allwiſſenheit, Pſalm 68. Amos 3. Eccl. 11. Daniel 13, 2, Eſai. 48. -- 41, 23 ꝛc. und andere Eigenſchaften offenbaret. Was aber die Hauptſache iſt, die Jüden wurden gerade da an die Eigenſchaften Gottes erinnert, wo die eben vorgefallenen Begebenheiten, oder die Erinnerung an dieſelben einen Beweis derſelben abgaben. Eine eben empfangene Wohlthat, die gefühlte Strafe der Vergehungen mußten ſie doch am nachdrücklichſten überzeugen, daß Gott gütig, mächtig, gerecht, heilig ꝛc. ſey.

II. Die erſten Menſchen, und dann beſonders die jüdiſche Nation kannten die Fürſehung Gottes. Die Wahrheit, daß Gott alles erſchaffen habe, gränzte ſehr nahe an die andere, daß er alles erhalte, und für alles

ſorge,

ſorge, auch für das geringſte; denn wenn es ihm nicht zu klein war, ſo etwas zu erſchaffen, ſo konnte es eben ſo wenig ihm zu geringfügig ſeyn, es zu erhalten, und ſeine Fürſorge bis auf individuelle Dinge zu erſtrecken. Doch wir wollen die erſten Menſchen noch keine auch noch ſo natürliche Schlüſſe machen laſſen, da auch die weiſeſten Philoſophen, ſelbſt in unſern Zeiten nicht darauf gefallen ſind. Aber ſelbſt dieſes, daß die Handlungen, und Schickſale der erſten Menſchen immer ſo vorgeſtellet worden, als wenn ſie unter der genaueſten Aufſicht Gottes ſtünden, daß Gott ihre löblichen Handlungen belohnte, und die böſen beſtrafte, daß gewiſſe Begebenheiten, wie die Zerſtörung Sodoms, welche vielleicht aus natürlichen Urſachen erfolget ſeyn mochte, in der Kinderſprache der damaligen Zeiten, wo man noch gar keine Phyſik kannte, ſo vorgeſtellet wurden, als wenn ſie durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes erfolget wären, alles dieſes konnte die Menſchen ſinnlich überzeugen, daß ſich Gott um die Schickſale eines jeden bekümmere, und auf alle ſeine Handlungen Achtung gebe. Man leſe nur die Geſchichte Abels, Kains, Abrahams, Iſaaks, Jakobs, Joſephs beſonders Geneſ. 45, 5 -- 8, und ſage, ob ſie nicht einer beſondern Fürſorge Gottes für ihr Geſchlecht überzeugt ſeyn mußten. Und läßt ſich wohl bey einem ſo rohen Volke, das nichtsdeſtoweniger der Gottheit Opfer bracht, und ſie verehrte, ein andrer Grund dieſer Opfer, und dieſer Verehrung denken, als weil ſie überzeugt waren, daß Gott auf ihre

Handlungen Achtung gebe, und ihnen nach ihren Verdienſten Gutes, und Böſes zuſchickte?

Man wird einwenden, daß die Heiden aus dieſem Grunde auch an die Fürſehung glauben mußten, weil ſie auch opferten, und ihre Gottheiten verehrten. Ich antworte, daß allerdings der Gottesdienſt der Heiden ein Ueberbleibſel der alten Tradition von der Fürſehung Gottes war, das niemals ganz aus den Gemüthern der Menſchen vertilget werden konnte. Sie hatten aber dieſe Kenntniß nach und nach ſo entſtaltet, daß ſie ihre Götter auch zu Beförderern der Laſter machten, ihre Opfer mehr aus Mechaniſmus, als aus Ueberzeugung von der Fürſehung verrichteten, daß die Philoſophen die äußere Religion nur aus Politik, nicht aus Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit empfahlen, und daß ihre eigenen Worte ſo einer milden Deutung widerſprechen, wie ich eben zuvor genug gezeiget habe.

Doch wir haben in den heiligen Büchern der Jüden auch ausdrückliche Texte, in welchen die Lehre von der Fürſehung mit dürren Worten behauptet wird, und dergleichen kann man uns in allen philoſophiſchen Werken des Alterthumes nicht vorzeigen. Moſes redet von einer ganz beſondern Fürſehung Gottes für die Iſraeliten, und die ganze Geſchichte dieſes Volkes vom Ausgange aus Aegypten bis auf den Eintritt deſſelben in das gelobte Land war der handgreiflichſte Beweis davon. Er verſprach ihnen alles mög-

mögliche zeitliche Glück, wenn ſie die Geſetze des Herrn beobachteten, und drohete im widrigen Falle mit den ſchwereſten Strafen, und da jenes, wie dieſes vor ihren Augen ſchon damals gar oft in Erfüllung gieng, konnten ſie auch in Anſehung der Zukunft keinen Zweifel haben. Dieß war alſo für ſie der faßlichſte Beweis einer über ſie beſonders wachenden Fürſehung, den die Heiden bey ihren glücklichen, und traurigen Schickſalen nicht ſo leicht haben konnten, weil ihnen weder jene, noch dieſe vorher als Wirkungen einer über ſie wachenden Gottheit angegeben wurden. Daß ſich aber die Fürſorge Gottes auf alle, Iſraeliten ſowohl, als andere, Böſe ſowohl, als Gute erſtrecke, davon hat man Beweiſe genug in den Büchern Moſis, am Kain *, den Einwohnern der fünf Städte **, dem Iſmael ***, an den Aegyptiern unter Joſeph ꝛc. Man findet dieſe Materie ausführlicher abgehandelt bey Bergier ****, wohin ich meine Leſer verweiſe, um nicht durch Ausſchreibung mehrerer Schriftſtellen zu weitläuftig zu werden.

Schon um vieles deutlicher wird die allgemeine, und beſondere Fürſehung Gottes in den folgenden Schriften des alten Teſtamentes beſchrieben. Z. B. in den Pſalmen : 22,

1. Der

* Geneſ. 4, 15.

** Ebend. 18, 22 - 33.

*** Ebend. 21, 18.

**** Traité hiſt. & dogmat. T. VI, pag. 162, 179, 181. & ſuiv.

1. Der Herr leitet mich, und nichts wird mir fehlen. 103, 27. Alles erwartet von dir, daß du ihm zur Zeit Speiſe gebeſt. Sie werden ſammeln, was du ihnen giebſt, und da du deine Hand öffneſt, werden ſie von deiner Güte erfüllet werden. 144, 15. Aller Augen hoffen auf dich, Herr, und du giebſt ihnen zur rechten Zeit Speiſe ꝛc. Aehnliche Stellen kommen häufig vor in andern Pſalmen, in den Sprüchwörtern, im Buche der Weisheit, in den Propheten ꝛc.

Ermahnungen, daß man nur durch Tugend Gott wohlgefallen, und ihn ehren könne, kommen auch öfters vor. Geneſ. 4, 7. Deuteron. 6, 5. ꝛc.

III. Die Lehre von der Unſterblichkeit, von den Belohnungen, und Strafen nach dem Tode, war den Hebräern viel früher, als andern Nationen bekannt, oder vielmehr, da dieſe urſprünglich allen Menſchen von Gott bekanntgemachte Lehre bey andern Völkern ſchon lange entſtaltet, vergeſſen, oder gar beſtritten ward, behielten die Jüden ſelbige immer bey, bis einige Wohllüſtlinge, und ganz ins Zeitliche verſunkene Epikuräer unter ihnen, die man Sadducäer nannte, ſelbige kurz vor Chriſto zu leugnen anfiengen. Man hat es dem Moſes von jeher zum Verbrechen gemacht, daß er in ſeinen Schriften von der Unſterblichkeit der Seele keine Meldung thut, ſondern die Iſraeliten nur durch Verheißung, oder Androhung zeitlicher Glückſeligkeit, oder Strafen zur Beobachtung

der

der göttlichen Gebothe zu bewegen ſuche.* Ja man giebt ſogar vor, die Jüden hätten dieſe Lehre während ihrer Gefangenſchaft erſt von den Chaldäern geborget.**

Man muß hier die Gegner der Offenbarung bedauern, daß ſie in aufgelegte Widerſprüche verfallen. Nichts iſt bey ihnen gewöhnlicher, nichts ſchreibt einer dem andern leichter nach, als daß Moſes nicht der Verfaſſer jener Bücher ſey, die wir unter ſeinem Namen haben. Sie ſollen erſt nach der Rückkunft aus dem babyloniſchen Exilium von dem Esdras zuſammen geſchmiedet worden ſeyn. Nun da lerneten die Jüden die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele ja kennen, wie man vorgiebt. Wie muß es doch kommen, daß in den ſogenannten Büchern Moſis doch keine Meldung von dieſer Lehre geſchieht?

Man behauptet wieder, die Unſterblichkeit der Seele wäre eine allen Völkern längſt bekannte Sache geweſen. Nur die dummen Jüden hatten noch nichts davon gewußt. Das iſt doch wunderlich. Wo ſind die Beweiſe? Ja, da führt man Stellen aus Werken an, die wenigſtens um ſiebenhundert Jahre jünger ſind, als die Schriften Moſis, und die noch dazu von der Unſterblichkeit der Seele nur zweifelhaft reden. Iſt es dann aber auch wahr, daß

Mo-

* Chriſtianiſme devoilé p. 108. Lettres à Eugenie, lett. 5. p. 114. Traité ſur la tolerance. c. 13. Philoſophie de l'Hiſtoire c. 25.

** Philoſophie de l'Hiſtoire c. 11 und mehr andere.

Moſes von der Unſterblichkeit der Seele keine Meldung thut?

Ich antworte: Ja. Ausdrücklich ſtets in ſeinen Büchern nirgends, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſey, und daß es Belohnungen, und Strafen nach dem Tode gebe. Er hat auch ſeine Geſetze, und ſeine Sittenlehre nicht auf dieſen Grund ausdrücklich gebaut, ſo wenig als ſonſt irgend einer der alten ſo hoch von unſern Gegnern angerühmten Geſetzgebern. Das gebe ich den Gegnern gerne zu. Aber nun entſteht erſt eine andre Frage: War den Iſraeliten die Unſterblichkeit der Seele nicht vorher ſchon bekannt, ſo, daß Moſes nicht nöthig hatte ſie neuerdings zu promulgiren, und daß es allenfalls zureichte, da und dort Winke zu geben, welche ſie an dieſelbe erinnerten? Und dieſe Frage beantworte ich nach allen ihren Gliedern mit ja. Cicero, ein Zeuge, der in dieſer Sache gar nicht verdächtig ſeyn kann, beweiſt den Glauben der Nationen an die Unſterblichkeit der Seelen aus der Sorgfältigkeit, welche die Verwandte der Verſtorbenen anwendeten, dieſen ein ehrenvolles Begräbniß zu geben, und aus der Ehrfurcht, die ſie für die Gräber ihrer Vorfahren hatten. Moſes erzählet beydes von den Patriarchen Abraham, Jakob, Joſeph, die lange vor ſeiner Geſetzgebung lebten. Kann man das nemliche nicht von den übrigen Hebräern vermuthen, die ſich doch ganz gewiß in dieſem Stücke nach den Häuptern ihrer Familien gerichtet haben? Sorge für die Begräbniß der Verſtor-

benen

benen, und Achtung für ihre Gräber ſahen ſie noch dazu unter den Aegyptiern, unter welchen ſie als Knechte lebten. Wars wohl nun noch nothwendig, den Iſraeliten eine Sache lange vorzudemonſtriren, an welcher ohnehin Niemand zweifelte? Eben ſo wenig bewies er ihnen das Daſeyn Gottes, das wieder Niemand in Zweifel zog. Er verwahrte ſie nur vor der Vielgötterey, wozu ſie in Aegypten ſo viele Veranlaſſungen gehabt hatten, und wegen ihrer Dummheit ohnehin geneigt waren. Und darum ſagte er ihnen ſo oft, daß ſie nur einen Gott hätten. Er bracht ihnen nur beſſere Begriffe von der Weſenheit Gottes bey. Und darum erzählet er ihnen die Schöpfungsgeſchichte, und das übrige.

Wir haben noch mehrere Beweiſe, daß Moſes die Unſterblichkeit der Seele als eine bekannte Sache bey ſeinem Volke vorausſetzte. Wenn er vom Tode eines Patriarchen redete, ſo ſagte er, er wäre hin zu ſeinen Vätern, Verwandten, zu ſeiner Familie gegangen. Dieſe mußten alſo doch noch irgendwo nach ſeiner Meynung exiſtiren; denn von einem Baume würde ich, wenn er verbrannt würde, ſehr uneigentlich ſagen: Er wäre zu ſeinen Vätern gegangen. Wider Verboth Moſes Deut. 18, 11. Die Todten um zukünftige, oder verborgene Dinge zu fragen. Setzt das nicht voraus, daß die Iſraeliten an das Leben der Seele nach dem Tode geglaubt? Aus dieſer Gewohnheit beweiſen die Deiſten ſelbſt, daß die Griechen, und Römer an eine Unſterblichkeit geglaubt. Soll der Beweis

weis bey den Jüden allein nicht gelten? Endlich iſt es gewiß, daß die Jüden ſchon vor der babyloniſchen Gefangenſchaft an die Unſterblichkeit der Seele geglaubt. David, und der Prediger, die beyde vorher gelebet, behaupten dieſe Lehre. Die Jüden hatten aber mit andern Völkern keine Gemeinſchaft, daß ſie etwa auf dieſe Weiſe zu dieſer Wahrheit hätten kommen können, und ſie ſelbſt, wie die Gegner wollen, waren ſtockdumme Leute, denen man eine ſo wichtige Entdeckung gar nicht zutrauen kann. Es muß alſo bey ihnen ſchon eine ſehr alte, und urſprünglich auf eine Offenbarung ſich beziehende Tradition über dieſen Punkt gegeben haben. Uebrigens kann man auch gar leicht die muthmaßliche Urſache angeben, warum Moſes von der Unſterblichkeit der Seele keine ausdrückliche Meldung thut, und die Iſraeliten zur Beobachtung ſeiner Geſetze nur durch Verheißung zeitlicher Güter, oder Androhung zeitlicher Strafen zu bewegen ſucht, ohne ſie auf Belohnungen, und Strafen nach dem Tode zu verweiſen. Vieles von der Unſterblichkeit reden, möchte bey einem faſt gar nicht aufgeklärten, und ſchon in Aegypten mit den Apotheoſen bekanntgewordenen Volke, das noch dazu ſo viele Neigung zur Vielgötterey zeigte, vielleicht gefährlich geweſen ſeyn. Die Chananäer, unter welchen die Iſraeliten wohnen, und andre Völker, von denen ſie umgeben werden ſollten, machten ſchon einen ſchändlichen Mißbrauch von der Unſterblichkeit der Seele, vergötterten verſtorbene Menſchen, erhohlten ſich bey den Todten Rathes, welches die Iſraeliten leicht hätten nachahmen können. Vielleicht

leicht farcht Moſes, wie Montesquieu vermuthet, daß die rohen Iſraeliten, die er nur gar zu gut kennen mußte, gar auf Ausſchweifungen andrer Völker verleitet werden dürften, die den abſcheulichſten Mißbrauch von der Unſterblichkeit machten, und Weiber, und Sklaven bey dem Tode ihrer Herren nöthigten, ſich ſelbſt zu ermorden, damit der Verſtorbene in jener Welt Geſellſchafter, und Bedienten bekäme. In ſolchen Umſtänden mußte es dem Moſes unnöthig, und ſogar gefährlich ſcheinen, eine Lehre viel anzupreiſen, an welcher ohnehin Niemand zweifelte. Den unter ihnen zu befürchtenden Verkehrungen derſelben hatte er durch den Unterricht, daß nur ein Gott ſey, und durch das Verboth, die Todten nicht um Rath zu fragen, genug vorgebeuget; und eine gänzliche Vergeſſenheit auf ſelbe war nicht zu fürchten. Daß er aber ſeine Geſetze nicht auf die Lehre von der Unſterblichkeit, und die Folgen nach dem Tode gebauet, wird man ſich gar nicht wundern, wenn man bedenket, daß ſeine Abſicht nicht geweſen iſt, den Iſraeliten ein neues Moralgeſetz zu geben, ſondern ein bürgerliches Nationalgeſetz. Er konnte alſo ganz wohl, wie jeder andre Geſetzgeber, Belohnungen, und Strafen als Beweggründe zur Beobachtung derſelben vorausſetzen, und ſeinen Geſetzen nur durch Verheißung zeitlicher Dinge Nachdruck geben, welche ohnehin auf ſinnliche Gemüther mehr wirken. Das Naturgeſetz, und die natürliche Religion waren lange vor Moſe, und vom Anfange der Welt ſchon durch Gott ſelbſt bekannt gemacht, und jener ſetzte beyde jetzt nur ſchriftlich auf, ſonderlich jene Punkte,

welche der Gefahr der Vergeſſenheit, und der Verderbung bey ſeinem Volke mehr ausgeſetzt waren, um ſie eben dadurch vor beyden ſicher zu ſtellen. Da wir übrigens von den Schriften des alten Bundes, ihrem Innhalte, und den Einwürfen, die man dagegen machet, im zweyten Theile dieſes Werkes ausführlich reden müſſen, ſo mag das, was wir hier geſagt haben, unterdeſſen genug ſeyn. Da werden wir auch den Moſes gegen die Vorwürfe vertheidigen, als wenn er die Lehren der natürlichen Religion falſch vorgetragen hätte. Daß die Iſraeliten aber ſehr oft gegen dieſe Lehren gehandelt haben, beweiſet nicht, daß ſie ſelbige nicht gekannt, ſondern daß der Menſch oft das Beſſere weis, und gutheißt, und doch das Schlimmere wählet. Eine Sache, die wir täglich bey allen unſern Kenntniſſen an uns ſelbſt erfahren.

Nun bitten wir unſre Gegner, uns irgend ein gleichzeitiges Volk zu zeigen, das zur nemlichen Zeit, in welcher die Iſraeliten einen einzigen wahren Gott als Schöpfer, und Regirer der Welt, ſeine allgemeine, und beſondere Fürſehung, ſeine Eigenſchaften, die Unſterblichkeit der Seele, und die Pflicht, ihn durch Liebe und Gehorſam zu ehren kannten, das, ſage ich, ſchon damals es in der Kenntniß der natürlichen Religion ſo weit gebracht hätte. Die weiſeſten Männer aller Nationen wußten entweder gar nichts, oder ſchwankten noch über jene Wahrheiten, die der Iſraelit, der dumme, rohe Iſraelit auf ein göttliches Zeugniß gewiß glaubte. Man kann dieſe Bemerkung nie-

niemal zu viel beherzigen, weil ſie uns nothwendig auf das Daſeyn eines geoffenbarten Unterrichtes leitet.

Daß die Religionskenntniß der Chriſten alles weit hinter ſich ließ, was immer die weiſeſten Heiden davon wußten, zieht Niemand in Zweifel, und der Entwurf des chriſtlichen Religionsſyſtems, der im zweyten Theile folgen wird, wird es auch deutlich beweiſen.

§. 131.

Laſſet uns aus allem dieſen nun eine ſehr natürliche Folge ziehen. Es iſt möglich, daß der Menſch Gott beleidige (§. 110). Gott kann über den, der ihn beleidiget, poſitive Strafen verhängen (§. 111). Der Menſch kennet kein einziges ſicheres Mittel dieſe Beleidigung wieder gut zu machen (§. 112). Alſo wenn er doch ruhig leben, und glückſelig werden ſoll, brauchet er eine Offenbarung darüber. Die Einheit Gottes, und ſeine Eigenſchaften (§§. 114. 115), der Urſprung des Böſen in der Welt (§. 116), die ewige Fortdauer der Seele (§. 117) laſſen ſich aus der Vernunft allein nicht beweiſen, und doch ſollten wir, wenn wir glücklich werden wollen, darüber gründlich belehret ſeyn. Auch die Vernunftmoral hat noch wichtige Mängel (§. 118). Dieß alles beweiſet, daß wir uns eine Offenbarung nicht nur wünſchen, ſondern daß wir ſie nothwendig haben müſſen. Eben dieſes beweiſet auch die Erfahrung. Geſetzt, daß ſich die ganze natürliche Religion durch die Vernunft allein entdecken

 ließe,

ließe, ſo iſt es doch gewiß, daß ſelbige auf dieſem Wege nicht entdecket worden. Die heidniſchen Philoſophen vor Chriſto kannten die wichtigſten Lehren der Naturreligion entweder ſehr unvollkommen, oder gar nicht, und waren wenigſt von ihrer Wahrheit nicht überzeuget (§. 120). Es iſt auch falſch, daß ſelbige in den Myſterien der Alten lauterer gelehret worden (§. 121), und wenn es auch ſo wäre, bewieſe es für die Erfindung durch die Vernunſt doch nichts (ebend.). Auch das Volk war in Abſicht auf die Religionskenntniſſe äusserſt unwiſſend. (§. 123 - 129). Nach Chriſto war zwar die Kenntniß der Naturreligion etwas reiner, und das hatte man dem Chriſtenthume zu danken; aber doch noch immer unvollkommen (§. 129). Nur die Iſraeliten allein, die gar nicht in dem Rufe tiefer philoſophiſcher Einſichten ſtunden, die wegen ihrer Verfaſſung, die ſie von allen andern Nationen iſolirte, von dieſen nichts lernen konnten, hatten früher, als alle andre, eine richtige Kenntniß von der natürlichen Religion (§. 130).

§. 132.

Hat dann alſo die Vernunft in Hinſicht auf die Erkenntniß der Religion gar keine zureichende Kräfte? Iſt die Naturreligion an ſich unzureichend den Menſchen glücklich zu machen? Wir wollen uns über dieſe zwo Fragen zuvor erklären, ehe wir die Einwürfe unſrer Gegner gegen die Nothwendigkeit, und Nützlichkeit einer Offenbarung beantworten. Und dieſes um ſo viel mehr, da

durch

durch die richtige Beſtimmung derſelben eine Menge Einwürfe von ſich ſelbſt wegfallen.

Die Vernunft bleibt in ihrem vollen Werthe. Ein Ding iſt darum nicht unvollkommen, wenn es gleich nicht zu Allem taugt; genug wenn es zu ſeinem Endzwecke zureichet, wegen dem es da iſt. Unſre Augen ſehen ohne ein Vergrößerungsglas die Infuſionsthierchen nicht. Aber wir haben das auch nicht nothwendig, und der Schöpfer hat ſie uns darum auch nicht gegeben. Die Vernunft des Menſchen, wenn ſie ihn gleich antreibt, immer mehrere, und neue Wahrheiten aufzuſuchen, muß doch irgendwo, weil ſie endlich iſt, ihr non plus vltra haben. Wer wollte ſie alſo darum für unvollkommen halten, weil ſie unendliche Dinge nicht begreift, die zu begreifen ſie auch nicht erſchaffen iſt? Ohne die Vernunft herabzuſetzen darf man alſo ſagen: Sie habe ihre Gränzen, könne nicht gar alles begreifen.

Gleichwie das Aug, das uns zum Sehen gegeben iſt, um kleine Gegenſtände ſchärfer, und deutlicher zu ſehen, Vergrößerungsgläſer, und eine zureichende Quantität Licht braucht, wenn es gleich als Aug ſeinem Endzwecke vollkommen entſpricht, und immer ein vollkommenes Aug genennet werden kann, ſo kann man das nemliche auch von der Vernunft ſagen. Man ſetzet ſie nicht herab, wenn man ſaget: Sie bedürfe der Offenbarung, welche ſie bey ihren Unterſuchungen über die Religion auf die

rechte Spur führe, und vor Fehlern bewahre. Offenbarung iſt ihr, was Mikroſkop, und Licht dem Auge iſt.

Es iſt eine willkührliche, und mit gar keinem Beweiſe zu belegende Vorausſetzung, daß uns Gott die Vernunft allein als Führerinn in Religionsſachen gegeben habe, und folglich, wenn er ihr noch eine andre an die Seite ſetzt, erniedriget ſie gar nicht. Das läßt ſich wohl behaupten, daß Gott den, welcher keine andre Kenntniß von ihm hat, und ſeinen Umſtänden nach haben kann, als eine ſehr unvollkommene aus der Vernunft, nicht verdammen könne, wenn er ſich nach dieſen Kenntniſſen beträgt. Aber daß Gott nicht noch ein größeres Licht andern mittheilen, und von ihnen verlangen könne, daß ſie ihr Leben auch nach dieſem einrichten ſollen, wer will dieſes leugnen? Gott iſt dadurch ſo wenig parteyiſch, als wenn er einen in Jßland, oder in den Feuerinſeln, und den andern in dem geſegneten Oſtindien, oder einen mit größern, und den andern mit geringern Geiſtesanlagen, in günſtigern, oder ungünſtigern Umſtänden gebohren werden läßt. Er begehrt immer von jedem nur ſo viel, als er ſeinen Umſtänden nach leiſten kann. Die Vernunft kann, und wird auch Führerinn bleiben, und eine allein zureichende Führerinn, wenn ihr gleich die Materialien, über die ſie denken ſoll, in Abſicht auf die Religion anderswoher geliefert, oder näher gerücket werden, damit ſie ſelbige leichter ſehen könne, da ſie ſelbige ſonſt gar überſehen hätte. Ein Baumeiſter bauet einen Palaſt; aber

Steine,

Steine, Holz ꝛc., das muß er doch dazu haben, und durch Beyhülfe andrer erhalten. Der Bauer mag das vornehmſte engliſche Mikroſkop haben, er wird doch nichts ſehen, wenn nicht Jemand ſich über ihn erbarmet, und dem Gegenſtande die gehörige Entfernung giebt, damit er deutlich geſehen werden könne, oder daran erinnert, daß er mit dieſem Mikroſkop allerhand Schlangen im faulen Waſſer ſehen könne. Iſt darum der Baumeiſter ein Stümper? Iſt das Mikroſkop fehlerhaft? Eben ſo bleibt es immer wahr, daß die Vernunft unſre Führerinn iſt, wenn uns gleich Gott ſelbſt neue Gegenſtände giebt, über die wir denken ſollen, oder die bekannten in einem neuen Lichte zeiget, und darauf aufmerkſam machet, weil wir ſie vielleicht ſonſt gar mit aller unſrer eingebildeten Aufmerkſamkeit doch überſehen hätten.

Es iſt alſo der Ehre der Vernunft gar nicht nachtheilig, wenn man behauptet, ſie hätte einige Wahrheiten, die doch immer über ihren endlichen Sehungskreis hinausliegen, gar nicht gekannt, wenn ſie ihr Gott nicht geoffenbaret hätte. Es iſt ihr nicht nachtheilig, wenn man ſaget, Gott habe ſie, da ſie ſelbige ſchon überſehen hätte, wieder durch ein außerordentliches Mittel darauf aufmerkſam gemacht.

Doch, es ſoll möglich ſeyn, daß die Vernunft alle die Wahrheiten der Naturreligion, die ſie jetzt weis, und demonſtrirt, von ſich ſelbſt hätte erfinden können. Wenn

ſie nun aber ſelbige doch nicht wirklich erfunden hat? Wenn ſie erſt nach hundert, und tauſendjährigen Fehlern, und häufigen Trugſchlüſſen darauf verfallen wäre, und auch nach der Einrichtung der menſchlichen Natur, auf welche nothwendig zuerſt ſinnliche Dinge den ſtärkſten Eindruck machen müſſen, nicht ehender hätte verfallen können, -- daß es ſo war, zeiget die Erfahrung -- ſoll hernach die Offenbarung nicht doch nothwendig ſeyn? Kann man uns mit Recht aufbürden, daß wir die Vernunft verkleinern, da wir ihr die Offenbarung an die Seite ſetzen? Bleibt es nicht eine unbeſchreibliche Wohlthat von Seite Gottes, daß er unſrer Schwachheit zuvorkömmt, und uns den Weg zeigt, den wir zwar finden könnten; aber doch nicht finden?

Es beſtehen endlich die Rechte der Vernunft auch hauptſächlich darinn, daß ſie die Gründe für jede Sache abwäge, ſie mit einander vergleiche, aus einmal für wahr erkannten Sätzen andere durch richtige Schlüſſe herleite. Nun alle dieſe Rechte bleiben ihr neben der Offenbarung ungekränkt. Sie darf, und muß prüfen, ob jenes, was man für geoffenbaret ausgiebt, wirklich die Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung habe, ſie darf, und muß prüfen, ob die geoffenbart ſeyn ſollenden Lehren nicht gegen die geſunde Vernunft ſind, ſie kann, und muß aus den geoffenbarten Lehren fernere Schlüſſe herausziehen, und ſie auf die vorkommenden Fälle im Leben anwenden ꝛc. Gott hat dieſe Welt erſchaffen, er zeiget uns die bewunderns würdige

dige Einrichtung, und Ordnung in derſelben, er leget, ſo zu ſagen, alle Geſchöpfe vor unſre Augen hin. Er giebt uns Stoff, worüber wir nachdenken, und daraus ihn erkennen ſollen. Weil wir aber zu ſinnlich, und zu träge ſeyn würden, darüber nachzudenken, und gar leicht irre geführt werden könnten, thut er noch einen Schritt weiter, er rücket uns dieſen Stoff näher, machet uns aufmerkſam darauf, und liefert gleichſam die erſten Elemente zu fernern richtigen Gedanken. Er ſagt uns: Ich allein bin Gott, bin Schöpfer, und Regent der Welt, wache durch eine genaue Fürſehung über euch, habe euch eine unſterbliche Seele gegeben, die ſich ewig glücklich, oder unglücklich machen kann. Nun denket ſelbſt weiter nach, und ſehet, was daraus folge. Die Offenbarung, wie die Schöpfung, giebt uns nur Stoff zum Nachdenken.

§. 133.

Die zweyte Frage, welchen Werth die Naturreligion habe, kann ich nun auch leicht beantworten. Ich ſehe die Naturreligion als eine unbeſchreibliche Wohlthat Gottes an, und wenn ich gleich ſage, es gebe noch eine größere, nemlich die Offenbarung, ſo will ich jene dadurch nicht herabwürdigen. Auch die natürliche Religion iſt Offenbarung, die wir hiermit als ein Geſchenk Gottes zu ſchätzen verbunden ſind. So paradox der Satz klingt, ſo wahr iſt er: Natur iſt Offenbarung, und Offenbarung iſt Natur. Natur, das heißt, die natürliche Religion iſt

Offenbarung in einem zweyfachen Sinne; denn einmal hat Gott ſein unſichtbares Weſen, und ſeine Vollkommenheiten in den Werken der Schöpfung jedem nachdenkenden Menſchen ſichtbar gemacht.* Oder Gott hat ſich den Menſchen durch dieſe ſichtbare Schöpfung geoffenbaret. Da in allen Geſchöpfen, und ihren Verbindungen Spuren ſeiner Allmacht, Weisheit, und Güte ꝛc. vorkommen, iſt es gewiß, daß ſich Gott nirgends unbezeugt gelaſſen habe.** Alſo alle Anweiſung zur Erkenntniß der Religion iſt Sprache Gottes, iſt Offenbarung; aber mittelbare Offenbarung. Ich habe hernach oben ſchon gezeigt, daß der Menſch die erſten Beſtandtheile der Naturreligion von Gott gelehret worden. Alſo iſt die natürliche Religion im eigentlichſten Verſtande unmittelbare Offenbarung. Der zweyte Theil des Satzes, Offenbarung iſt Natur, iſt eben ſo richtig. Jede Lehre der Offenbarung muß natürlich ſeyn, ich will ſagen, mit der Vernunft, Beſtimmung, und den Kräften des Menſchen übereinſtimmen. Die unmittelbare Offenbarung bauet auf dem Grunde fort, den die mittelbare geleget hat, ſie befeſtiget, erläutert die Naturreligion mehr, und macht ſie eben dadurch auf die verſchiednen Fälle unſers Lebens anwendbarer. Bis auf wenige Geheimniſſe, die allzeit unſre Faſſungskraft überſteigen werden, iſt die übrige unmittelbare Offenbarung nur Naturreligion, aber erläuterte, weiter ausgebreitete, und auf die verſchiednen Lagen, und Fälle

* Röm. 1, 19. 20.

** Apoſtelg. 14, 17.

Fälle der Menſchen angewandte Naturreligion, und je mehr Fortſchritte dieſe bey dem richtigen Gebrauch der Vernunft machet, deſto mehr wird ſie ſich der Offenbarung nähern.*

Eben dieſe natürliche Religion machet den Menſchen allein ſchon bis auf einen gewiſſen Grad glücklich, wenn ſchon dieſe Glückſeligkeit durch die Offenbarung noch um gar vieles erhoben wird. Wird ſie nach allem ihrem Umfange erkannt, ſo iſt es gewiß troſtvoll, und beruhigend, alles was iſt, als das Werk eines allmächtigen, allweiſen, und gütigen Gottes betrachten zu können. Auch nur die Vermuthung einer alles lenkenden Fürſehung, die ſich über alle unſre Handlungen, über alle unſre Güter, und was uns angehört, erſtrecket, ſchon die ſüſſe Hoffnung auf

* Ein Wink für Freunde, und Feinde der Offenbarung, daß jene die Naturreligion, und dieſe die Offenbarung nicht ſo ſehr herabſetzen ſollen, wenn ſie ihrer Sache nicht ſelbſt ſchaden wollen. Sehet es, meine lieben Brüder, nicht ſogleich für gefährlich an, wenn Jemand die Naturreligion anpreiſet. Gebet euch nicht die undankbare Mühe, ihre Mängel zu vergrößern, und ſie zu verſchreyen. Oder ihr ſetzet die Offenbarung ſelbſt herab; denn Natur iſt auch Offenbarung, Sprache Gottes. Spottet aber auch ihr andern der Offenbarung nicht; ſie iſt auch ein Geſchenk des Himmels, und machet ihr dieſe lächerlich, ſo wird der Atheiſt das nemliche in Anſehung der natürlichen Religion thun. Auch Offenbarung iſt Natur, Sprache Gottes, die man in keinem Falle verſpotten darf, wenn man ſie nicht in jedem Falle zugleich herabwürdigen will.

auf die Fortdauer unſrer Seele, und die Belohnungen nach dem Tode hat den wichtigſten Einfluß auf unſre Glückſeligkeit. Beyde erheben unſre Freuden, tröſten uns in Widerwärtigkeiten, ermuntern uns zur genauen Erfüllung unſrer Pflichten, machen uns zu guten Bürgern ꝛc. An dieſer Glückſeligkeit nimmt ſogar der ſchon Antheil, der die Naturreligion nur von ferne, und ſehr unvollkommen kennet. Auch der allerdümmſte Wilde hat jederzeit ein wenig etwas von der Naturreligion gewußt. Er erkannte eine Gottheit, die über ihn herrſchet, er kannte gewiſſe, wenn ſchon wenige Pflichten, die er erfüllen mußte, hoffte noch ein Leben nach dem Tode. Und dieſe Erkenntniß iſt es eigentlich, welche alle ſolche unſrer Meynung nach ſo unglückliche und elende Leute doch mit ihrem Zuſtande zufrieden, und vergnügt machet, wenn ſie gleich auf dieſelbige gar nicht achten. Wir entſetzen uns, wenn wir in Reiſebeſchreibungen leſen, wie elend, und dürftig manche Wilden in Vergleichung mit uns leben müſſen, und halten ſie für die allerunglücklichſten Geſchöpfe. Aber die Wilden denken ganz anders. Sie würden ſelten mit uns tauſchen wollen, und verſetzt in eine andre Gegend, die wir für glücklicher halten, wünſchen ſie ſich in ihre Heimath zurücke. Warum? Sie wiſſen, daß ſie da Fiſche, Muſcheln, Thran, und alle die ſchmutzigen Nahrungsmittel finden, an die ſie gewöhnt ſind, ſie verlaſſen ſich hiermit auf eine dunkel erkannte Fürſehung. Sie hoffen da unter ihren Freunden, und Bekannten Hülfe, und Gefälligkeiten, die ihnen andre nicht

leiſten würden. Und dieß iſt dunkle Erkenntniß gewiſſer Verbindlichkeiten, die wir unabläßlich gegen einander haben. Auch die Hoffnung, nach Landesgebrauch begraben zu werden, und von den Seinigen jene Hülfe zu erhalten, die den Todten, um wohl zu ruhen, ihrer Meynung nach nothwendig iſt, machet ihnen ihr Vaterland angenehm. Und dieß iſt dunkles Gefühl von Unſterblichkeit.

Endlich habe ich ſchon öfters geſagt, daß ſich der Menſch auch durch ſeine unvollkommene Kenntniß der Naturreligion, wenn er ſich nach derſelben in ſeinem Leben richtet, auch für die andere Welt glücklich machen könne. Irret er in einigen Punkten des Naturgeſetzes, und der Naturreligion, und iſt ſein Irrthum unverſchuldet, ſo wird ihm Gott ſeine Fehler nicht zurechnen. Er verlangt von Niemanden mehr, als er ihm gegeben hat, und iſt zufrieden, wenn der Menſch mit dem einzigen Talente, das er empfangen, ſo viel wuchert, als er nach ſeinen Umſtänden kann. Auch der Heide kann — freylich nicht durch ſeine Werke, ſondern durch die Verdienſte Jeſu — ſelig werden, wenn er ſo gut, und fromm lebet, als ers weis, und kann. Damit will man aber nicht ſagen, daß ſich der Chriſt nicht noch zu einem höhern Grad der Glückſeligkeit hinaufſchwingen könne, die Gott jedem ohne ſein Verdienſt zu Theil werden läßt, und die er alſo in einem höhern, und niederen Grade austheilen kann, ohne daß ſich Jemand dawider beſchweren dürfte, oder er parteyiſch würde. Nur muß ihm der mehr danken, der mehr empfängt.

§. 134.

§. 134.

Einwürfe gegen die Nützlichkeit, und Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung.

I. Wenn die natürliche Religion allein nicht zureichend wäre, den Menſchen alles zu lehren, was er zu ſeiner Glückſeligkeit nothwendig hat, ſo wäre ſie unvollkommen. Aber die Naturreligion iſt ein Werk Gottes. Alſo kann ſie nicht unvollkommen ſeyn, ſondern ſie muß allein den Menſchen glückſelig machen können.

Ich bemerke hier zuerſt, daß dieß der nemliche Einwurf iſt, den die Proteſtanten ehmals — viele haben es jetzt nicht mehr nothwendig, da ſie ſchon lange von dem Syſtem ihrer Vorfahren abgewichen ſind — den Katholiken gemacht haben. Es iſt immer auffallend, daß die Deiſten den Chriſten, die Atheiſten den Deiſten, und die Pyrrhoniſten den Atheiſten noch jetzt die nemlichen Einwürfe machen, welche ehmals die Proteſtanten uns machten. Da wir die Schrift nicht als die einzige Glaubensregel erkennen wollten, hieß es: Wenn die Schrift allein nicht alles lehret, was dem Menſchen zu ſeiner Glückſeligkeit nothwendig iſt, ſo iſt ſie unvollkommen. Nun kann ein Werk Gottes, wie die Schrift iſt, nicht unvollkommen ſeyn, ſondern ſie muß allein zureichen, den Menſchen glückſelig zu machen. Alſo iſt ſie vollkommen, und allein zureichend. Ich finde nichts ähnlicheres, als dieſe beyde Arten zu ſchließen. Unterdeſſen

muß

muß eine wie die andere, oder gar keine von Bedeutung ſeyn. Was wir den Proteſtanten zur Antwort geben, das müſſen ſie auch den Deiſten ſagen. Doch dieß gehöret eigentlich in den dritten Theil dieſes Werkes. Ich will den Einwurf beantworten. Er enthält viele zweydeutige, oder gar falſche Vorausſetzungen. Erſtens. Die Naturreligion möchte an ſich ſelbſt zu unſrer Glückſeligkeit auch zureichen, man kann dieſes zugeben. Aber wenn wir ſie ohne Beyhülfe der Offenbarung nicht erkennen? Daß die Menſchen ſie wirklich nicht erkennet haben, dieß zeigt die Erfahrung aller Zeiten. Zweytens. Wir ſagen nicht, daß die nur unvollkommen durch die Vernunſt erkannte Naturreligion gar nicht glücklich mache, ſondern daß ſie uns nicht ſo glücklich mache, als wir werden können, und wollen, weil für einen nachdenkenden Menſchen immer viele Zweifel, und Ungewißheiten übrig bleiben, die hier ſeine Zufriedenheit ſtören, und weil er ſich auch für jene Welt nur eine niedrige Stuffe der Glückſeligkeit erwerben kann. Drittens. Es iſt der Schluß: Die Naturreligion taugt nicht, uns vollkommen glücklich zu machen, alſo iſt ſie unvollkommen, an ſich ſchon elend, und ſetzet das voraus, wovon eben die Frage iſt. Die Deiſten ſetzen nemlich voraus, daß uns die Naturreligion allein glücklich machen müſſe. Und dann iſts freylich wahr, ſie iſt unvollkommen, wenn ſie allein uns nicht völlig glücklich machet. Aber woher wiſſen ſie, woher beweiſen ſie, daß Gott uns die Vernunſt in der Abſicht gegeben, damit wir durch ſie allein die natürliche Religion erkennen, und dann

durch dieſe allein glücklich werden ſollten? Stund es ihm nicht frey, die Menſchen durch verſchiedne Wege zu verſchiednen Stuffen der Glückſeligkeit zu führen, ſo wie ſie ſchon überhaupt auch auf dieſer Erde durch ihre verſchiedne Talente, Umſtände, und Lage einen verſchiednen Grad der Glückſeligkeit erreichen? Stund es ihm aber frey, ſo haben die Deiſten ihm nicht vorzuſchreiben, daß er nicht die Menſchen durch die Offenbarung zu einem höheren Grade der Glückſeligkeit führen dürfe, den ſie durch die Vernunft allein nie erreichet hätten, oder daß er dieſe Offenbarung nicht wiederhohlen dürfte, nachdem der größte Theil der Menſchen auf ſie vergeſſen hatte. Wenn uns Gott die Vernunft nur gegeben hätte, um ſeine Offenbarung zu erkennen, und dann aus dieſer ſelbſt fernere Schlüſſe zu ziehen, unſre Einſichten zu erweitern, könnte man dann ſagen, daß ſie unvollkommen ſey, da ſie offenbar zu der Abſicht hinreichend iſt, zu welcher ſie uns von Gott gegeben worden? Oder iſt ſie darum unvollkommen, weil Gott Gegenſtände verſchaffen hat, über die ſie räſonirt, und ohne welche ſie nicht räſoniren könnte? So ein Gegenſtand, den er ihr zum Räſoniren vorgeleget, iſt auch die Offenbarung. Alſo weder die Vernunftreligion, noch die Vernunft ſind unvollkommen. Jene nicht, weil ſie den Menſchen bis zu einen gewiſſen Grad der Glückſeligkeit führen würde, wenn er ſie erkennte; dieſe nicht, weil ſie zu dem Endzwecke zureichet, zu welchen wir ſie haben, nemlich die Offenbarung, ja ſogar die Naturreligion zu erkennen.

Nur

Nur würde letzteres ſehr langſam geſchehen, wenn ihr Gott nicht auf die Spur hälfe.

II. Gott hat uns die Vernunft zur Führerinn gegeben. Alſo iſt es genug, wenn wir ihr folgen.

Iſt ſie aber die einzige Führerinn? Muß ſie uns nicht vielmehr nur wie ein Hauslehrer vorbereiten, damit wir hernach die offentlichen Lehrſtunden mit Nutzen beſuchen können? Ich will ſagen: Die Vernunft führet uns, ſo wie ſie kann, und weiſet uns dann auf einen Lehrer hin der uns das ſaget, was ſie nicht mehr weis, oder nur mit der äußerſten Mühe herausbringen könnte. Die Deiſten bleiben immer den Beweis ſchuldig, daß die Vernunft unſre einzige Führerinn ſeyn ſoll, wenn wir recht glücklich werden wollen; denn daß ſie uns als Führerinn von Gott gegeben worden, das geben wir ſelbſt zu. Wir werden bey dem Eingange des zweyten Theiles auch zeigen, und haben es oben ſchon gezeigt §. 111. daß es Gott frey ſtehen mußte, auch durch poſitive Geſetze, auf die wir bey der Vollkommenheit unſrer Vernunft nie gefallen wären, uns zur Glückſeligkeit zu führen. So lange aber dieſes möglich iſt, iſt es verwegen, und ohne Grund geſagt, daß die Vernunft allein unſre Führerinn ſeyn muß.

III. Gott hätte ſich alſo ſelbſt gleich bey der Schöpfung in die Nothwendigkeit geſetzet, Wunder zu wirken;

ken; denn er ſah vor, daß die Vernunft nicht zureichen würde, den Menſchen zur Kenntniß der natürlichen Religion zu führen, ja, daß dieſe ſelbſt ihn noch nicht vollkommen glücklich machen könnte, wenn er ſie auch ganz erfinden würde. Entweder hätte alſo Gott der Vernunft des Menſchen einen höheren Grad der Vollkommenheit geben, oder die Naturreligion durch andre Anſtalten begreiflicher machen müſſen, um des unnöthigen Wunders der Offenbarung überhoben zu ſeyn. Er konnte eines von beyden thun, und ſeine Weisheit erforderte es, ohne Wunder alles zu veranſtalten.

Der Einwurf wäre ſchon hinlänglich beantwortet, wenn ich ſagte, der Menſch würde die natürliche Religion vollkommen erkennet haben, wenn er nicht geſündiget, und ſeinen Verſtand dadurch ſelbſt geſchwächet, und ſeinen Willen verdorben hätte. Da er aber dieſes gethan, und aus freyem Willen gethan, hat er, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, Gott in die Nothwendigkeit geſetzet, ihm durch das Wunder der Offenbarung zu Hülfe zu kommen. Ich will aber mit Fleiß von der Erbſünde, und ihren Wirkungen noch keine Meldung thun, ehe die Wahrheit der chriſtlichen Religion erwieſen worden. Und ob gleich ſich ſonſt auch erweiſen läßt, daß Gott die menſchliche Natur nicht in dem verdorbenen Zuſtande, in welchem ſie ſich befindt, habe erſchaffen können, ſo will ich mir doch keine unnöthige Schwierigkeit aufbürden. Ob Gott dem Menſchen nach dem

Plan

Plan der ganzen Schöpfung einen höheren Grad der Vernunft hätte geben können, das weis Niemand, als der dieſen Plan in ſeinem Umfange überſieht. Und das kann doch wohl kein Deiſt. Wir ſollten in der Stuffenleiter der Geſchöpfe gerade dieſe Erdmenſchen ſeyn, die wir ſind. Bey dieſer Einrichtung unſrer Natur iſt es aber nicht anders möglich, als daß ſinnliche Gegenſtände ſchon ſehr ſtarken Eindruck auf uns machen müſſen, ehe wir zum Gebrauche der Vernunft gelangen, daß eine lange Reihe von Erfahrungen erfordert wird, bis wir vom Sichtbaren aufs Unſichtbare, auf Ordnung, Vollkommenheit ꝛc. ſchließen lernen, folglich daß es mit der Erkenntniß der Naturreligion äußerſt langſam hergehen müſſe, ſo deutlich uns auch Gott die Principien, aus denen ſie ſich beweiſen läßt, unter die Augen gelegt hat. Es iſt wieder die Schuld Gottes nicht, daß der Menſch ſündiget. Er ſtürzet ſich ſelbſt in die Verlegenheit, daß er nicht weis, ob, und wie ihm Gott verzeihen werde. Nennen wir alſo das Wunder der Offenbarung, die uns näher unterrichten ſoll, kein unnöthiges Wunder, das gegen ſeine Weisheit ſtritte, ſondern vielmehr den auffallendſten Beweis ſeiner Weisheit, und Güte. Die übrigen Einwürfe, weil ſie zugleich auch die Möglichkeit der Offenbarung betreffen, werden angeführt, wo wir von dieſer reden, im zweyten Theile.

Ex libris Antonii
Tituvars
S. A. Prof

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mayr, Beda,

P. Beda Mayrs, Benedictiners zum heiligen Kreuze in Donauwerd, Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion Nach den Bedürfnissen unsrer Zeiten
Bd.: 1

1787

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ap.o.41(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11774533-9
VD18 90175131